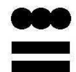
NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 4, TOMO II

HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN 

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 4

La Filosofía Contemporánea

tomo segundo
de
GIOVANNI FORNERO

con la colaboración de
Luigi Lentini y Franco Restaino

Traducción de
Carlos Garriga
y
Manuela Pinotti

HORA, S.A.
BARCELONA

Versión española de la edición italiana
correspondiente al volumen IV tomo primero
de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
de Nicolás Abbgnano, publicado por UTET
(Unione Tipografico-Editrice Torinese).

Depósito legal: B-l1.368 - 1996
ISBN: 84-85950-81-X
ISBN: 84-85950-06-2 (obra completa)

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.
Impresión: Tesys, S.A.
Manso, 15-17 - 08015 Barcelona
Impreso en España -Printed in Spain

ÍNDICE

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

TOMO I

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tomo segundo

CAPITULO V

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

965. DESARROLLOS HISTÓRICOS DE LA HERMENÉUTICA: DE LA TÉCNICA DE INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS A PROBLEMA FILOSÓFICO UNIVERSAL.

Una de las características más notables de la cultura moderna y contemporánea es el progresivo aumento de la importancia del problema «hermenéutico». Esta tesis no implica, obviamente, que sólo en época reciente la humanidad se haya encontrado frente a cuestiones de naturaleza interpretativa. En efecto, si se aceptan las indicaciones de la hermenéutica actual, según la cual «existir es interpretar», no se puede dejar de reconocer la presencia, en cualquier época, del esfuerzo hermenéutico. Por lo demás, los hombres, durante los siglos de su historia, *siempre* se han encontrado con problemas interpretativos. Preguntas de este tipo: «¿Qué quiere decir esta inscripción?», «¿cuál es el sentido de este pasaje sagrado?», «¿cuál ha sido la intención del autor de este escrito poético?», «¿cómo se interpreta esta normativa jurídica?» — son otros tantos ejemplos de situaciones problemáticas (puesto que «in claris non fit interpretatio») que muestran la imprescindible y constante necesidad: a) de remitir determinados signos a su significado; b) poner en acto una metodología o teoría de comprobación, aunque sea elemental, de los significados *obscuros* de un mensaje humano cualquiera (que es, en efecto, la acepción general del término «hermenéutica»).

Sin embargo, si por hermenéutica, rigurosamente hablando, entendemos: 1) no el simple *hecho,* sino la conciencia explícita de éste, o sea el saberse teoréticamente pensamiento interpretante; 2) no una metodología o una teoría embrionaria, sino una metodología o una teoría elaborada y reflexionada, o sea plenamente consciente de sí misma y de los problemas pertenecientes a la praxis interpretativa, hasta el punto de desembocar en una verdadera «filosofía» de la interpretación, entonces no se puede dejar de ver, en la hermenéutica, un típico parto de la modernidad: «Su *estación* —escribe Gadamer esforzándose en fijar de un modo preciso su peculiar espacio histórico— fue la edad moderna» (AA. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* trad, ital., Brescia, 1979, p. 76; cur-

sivas nuestras). En efecto, es solamente en los últimos siglos cuando ha procedido a organizarse como disciplina autónoma y como teoría filosófica general. Esto lo atestigua la historia misma de la hermenéutica. Una historia que es re-escrita y ampliada continuamente en base a nuevas investigaciones o a nuevas ópticas críticas, y de la que nos limitamos a mencionar algunos momentos esenciales.

El nombre «hermenéutica» es de origen griego y deriva de *hermenéia,* término afín al latín *sermo,* que indica originariamente «la eficacia de la expresión lingüística» (cfr. K. KERÉNYI, *Hermeneia und Hermeneutiké. Ursprung und Sinn der Hermeneutik,* en *Griechische Grundbegriffe,* Zurich, 1964, ps. 42-52). Si bien la derivación de Hermes, el mensajero de los dioses y el mediador de mensajes entre los celestes y los mortales, es el fruto de una reconstrucción a posteriori, en cuanto el vocablo en cuestión no presenta ninguna relación lingüístíco-semántica, si no es por un parecido sonoro, con Hermes *(Ib.),* al principio la hermenéutica estuvo unida efectivamente a la experiencia de transmitir mensajes: *«hermenéuein* no significa primariamente la interpretación, sino antes de esto, el llevar mensaje y anuncio» (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache,* trad, ital., Milán, 1973, p. 105). En efecto, la hermenéutica nació en Grecia bajo la forma del arte de los poetas y de los oráculos, que son portavoces (sin entender su sentido) de las embajadas de los dioses, y se ensanchó rápidamente hasta la interpretación de los documentos literarios, religiosos, jurídicos, etc. que tenían valor «canónico» para la comunidad (cfr. M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica,* Milán, 1988, p. 6 y sgs.).

Sin embargo, a pesar de su importancia de hecho, la e(rmhneutikh/te/xnh, en el mundo antiguo, tuvo un escaso relieve temático y no entró en la enciclopedia del saber de los filósofos más importantes. En Platón, por ejemplo, la hermenéutica se configura como una sub-ciencia o una pseudo-ciencia que no transmite auténtica verdad y sabiduría: «conoce sólo aquello que se ha dicho. Y si es verdad no lo ha aprendido» (cfr. *Epinomide* 975 *c, Simposio* 202 *e, Ione* 534 *e, Político,* 260 *e).* Aristóteles, en el conocido *De interpretatione,* desarrolla los problemas lógicos de una teoría del significado que no presenta conexiones directas (sino sólo indirectas) con la hermenéutica en el sentido específico y disciplinar del término. Más perteneciente a la problemática hermenéutica (o a su «protohistoria») son en cambio las reflexiones de los filósofos alejandrinos y sus investigaciones sobre los múltiples sentidos de un escrito — codificadas luego por la doctrina de los cuatro significados de un texto (literal, alegórico, moral y anagógico), que los medievales sintetizarán con el verso mnemotécnico «Littera gesta docet, quid credas allegoria; Moralis quid agas, quo tendas anagogia» (cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* París, 1959-64).

A pesar *de* la asidua frecuentación de los textos sacros, que lleva por ejemplo a Sto. Tomás a hablar de la interpretación como una puesta en claro de los significados obscuros de un escrito *(Summa Theologiae,* II-II ae, q. 120, art. 1, ad. 3; y q. 176, art. 2, ad. 4) y a pesar de los sutiles análisis sobre la relación signo-significado, realizados en el ámbito de la discusión sobre los universales, el medioevo cristiano y escolástico no dieron «un impulso de tipo disciplinar al problema hermenéutico como tal» (L. GELDSETZER, *Che cos'é l'ermeneutica?,* en «Rivista di filosofía neoscolastica», 75, 1983, ps. 594-622). Hermenéuticamente más interesantes son, en cambio, los esfuezos interpretativos llevados a cabo por los Padres de la Iglesia sobre la Biblia, incluso si para ellos, como se ha advertido, no constituye problema el texto como tal (dado a priori como verdadero) sino sólo el acercamiento del hombre pecador a él (para la hermenéutica teológica cfr. G. EBELING, *Hermeneutik,* en *Die Religión in Geschichte und Gegenwart,* III, Tubinga, 1959, col. 242-62).

Es sólo a partir del Renacimiento y de la Reforma protestante, en el ámbito de la nueva situación cultural consecuente a un período histórico de transición y de ruptura con el pasado, cuando la hermenéutica, a través de toda una serie de autores que solamente desde hace poco han dejado de ser un continente inexplorado (como la importante figura de Mattia Plació Illirico, 1520-75), comienza lentamente y progresivamente a surgir como disciplina particular frente a formas de saber afines, como la gramática, la lógica, la retórica, la jurisprudencia, etc. A pesar de los progresos realizados en este período, la hermenéutica, sin embargo, sigue estando durante mucho tiempo, estrechamente ligada a la exégesis y al estudio de los textos sagrados. En efecto, es solamente en el setecientos, en el cuadro de la nueva cultura racionalística, cuando se produce el llamado «giro universalístico» de la hermenéutica, o sea aquel salto de cualidad gracias al cual la teoría de la interpretación pasó, de un modo explícito y definitivo, del campo restringido de la exégesis bíblica al del análisis de *todo* tipo de textos. Preparado por una gran cantidad de autores anteriores (como por ejemplo Heinrich Alsted, J. Conrad Dannhauer, Hermann von der Hardt, etc.), dicho giro encuentra sus representantes más brillantes en Johan Chladenius (autor de una G*uida alla retta interpretazione di scritti ragionevoli,* 1742), en Georg Friedrich Meier (1718-77) y, sobre todo, en Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el precursor romántico de la hermenéutica actual. En efecto, con este estudioso la interpretación viene a identificarse con la comprensión de *todo* texto cuyo sentido no sea inmediatamente evidente y constituya un *problema* —subrayando por alguna distancia (histórica, psicológica, lingüística, etc.) que se interpone entre nosotros y el documento (cfr. G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione,* Milán, 1968).

En el ámbito de este planteamiento, Schleiermacher ha dejado en herencia, a la hermenéutica posterior, algunos principios que, por aceptación o por rechazo, han incidido fuertemente sobre su problemática. Tal es el conocido precepto «entender el discurso ante todo tan bien o mejor de cuanto lo hubiera entendido el autor mismo» (recordemos que ya Kant, en la *Crítica de la razón pura,* había observado, incidentalmente, que «no hay nada insólito... en el hecho de entender al autor en cuestión quizás mejor de cuanto él se entiende a sí mismo» B 370, trad, ital., Turín, 1967, p. 314). Precepto o fórmula que después e Schleiermacher «se ha repetido siempre y en cuyas distintas interpretaciones se refleja toda la historia de la hermenéutica moderna» (H. G. GADAMER, *Venta e método,* trad, ital., Milán, 1983, p. 232). En efecto, incluso cuando la hermenéutica posterior ha dejado caer esta prescripción, no ha podido dejar de basarse en el problema correlativo: o sea hasta qué punto la interpretación aporta conocimientos nuevos respecto a los textos y a las intenciones de los autores. En Schleiermacher encontramos además: a) la idea del continuo y siempre abierto, reenvío «circular» entre parte y todo (palabra y frase, frase y contexto, contexto y obra, obra y autor, autor y ambiente histórico, etc.); b) la concepción de la hermenéutica como reproducción creativa del pasado, dirigida a revivir de un modo interior y simpatético el universo espiritual de una obra; c) la tesis del carácter interpretativo del saber histórico en general; d) la doctrina de la lingüisticidad del comprender, en virtud de la cual «en la hermenéutica hay un solo presupuesto: el lenguaje».

Otra piedra miliar de la historia de la hermenéutica está representada por Wilhelm Dilthey (1833-1911), uno de los fundadores de la epistemología de las ciencias del espíritu. Como es sabido (§736), según Dilthey el comprender se identifica con el método mismo de las *Geisteswissenschaften,* consideradas en su autonomía respecto a las naturales, y alcanza su punto culminante «en relación con los restos de la existencia humana contenidos en el escrito» *(Piano per la prosecuzione della costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito,* I, 2, par. 6). A la universalización del campo de la hermenéutica que se extiende a la totalidad del conocimiento histórico-espiritual, corresponde por lo tanto una limitación de su ámbito específico a los textos *escritos.* A pesar de la explícita separación entre ciencias de la «naturaleza» y ciencias del «espíritu», Dilthey opina que la comprensión histórica debe mirar, aunque sea según modalidades propias, a la misma objetividad y universalidad reivindicada por las ciencias naturales. De ahí su proyecto de «fundar teoréticamente, contra la continua intrusión del arbitrio romántico y de su subjetivismo en el campo de la historia, la validez universal de la interpretación, en la cual se basa toda certeza histórica» *(Le origini dell'ermeneutica,* en *Ermeneutica e religione,* trad, ital., Bolonia, 1970,

p. 76). En otros términos, como puntualiza Gadamer, su reflexión está «dirigida a justificar el conocimiento de la historia, aunque esté históricamente condicionado, como un conocimiento científico objetivo» *(VM*, p. 274). Por este motivo, él puede ser considerado como el principal jefe de filas de la llamada tendencia metodológica y objetivística de la hermenéutica moderna.

Otro giro decisivo de la historia de la hermenéutica —Ricoeur habla de una «revolución copernicana»— lo constituye Martin Heidegger, con el cual el ya acaecido proceso de *universalización*[1] de la hermenéutica (= de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general) está acompañado de un proceso concomitante de *radicalización* de la misma (= de la hermenéutica como problema metodológico y epistemológico a la hermenéutica como problema filosófico y ontológico). En efecto, en Heidegger, el comprender se configura como un modo de ser del ser, cuyo ser-en-el-mundo está ligado desde siempre a una comprensión o precomprensión del mundo mismo, en el cual se encuentra «puesto» y del cual dispone lingüísticamente. Tesis que Heidegger desarrolla en el conocido párrafo 32 de *Ser y Tiempo,* que constituye una de las bases del pensamiento hermenéutico actual, en cuanto afirma que la interpretación es la articulación o el desarrollo interior de la comprensión, a través del cual «la comprensión, comprendiendo, se apropia de aquello que ha comprendido» (trad, ital., Turín, 1969, p. 244; para una profundización de las tesis heideggerianas remitimos al §969 de este mismo capítulo). Este movimiento de radicalización ontológica del fenómeno interpretativo, que acaba siendo indentificado con la estructura misma de la existencia y que desemboca en una filosofización ulterior del mismo discurso hermenéutico, encuentra en Gadamer —la mayor figura de la hermenéutica actual— su heredero más representativo (§§966-979).

Paralelamente a la obra de Gadamer, y a veces en directo diálogo crítico con ella, la hermenéutica, en sus diversas corrientes y expresiones (§§980-984), ha extendido progresivamente su área de influencia, hasta ser una especie de *«koiné* filosófica del pensamiento occidental» (G. VATTIMO, *Postilla 1983* a *VM.*, p. xxxv), o sea un «idioma» o un «fondo común» de la filosofía y de la cultura de Occidente, casi «con el mismo título con que lo fueron, aunque de modos distintos, el marxismo en los años cincuenta-sesenta y el estructuralismo en los años setenta» *(ID.,Presentazione* a AA. Vv., *Il pensiero ermeneutico,* Turín, 1986, p. VII). Obviamente, precisa Vattimo, «no "se prueba" ni que en los decenios a

(1) El principio (de origen diltheyano) según el cual la historia de la hermenéutica procedería desde la base "regional" a un horizonte "universal" ha encontrado, en la historiografía más reciente, algún indicio de contestación: No hay que... olvidar —escribe por ejemplo M. Ferraris— que ya en otros tiempos de su historia... !a hermenéutica había presentado bajo varías formas una pretensión de universalidad. Los ámbitos "regionales" de la hermenéutica nunca fueron puramente sectoriales... (ob. cit., p. 7). Nos parece sin embargo que puntualizaciones de este tipo tienen (o intentan tener) una función más *integrativa* que auténticamente *alternativa* respecto a la interpretación tradicional y más difundida.

los cuales nos hemos referido "hubiese" una hegemonía marxista y estructuralista; ni que hoy "haya" una hegemonía hermenéutica. La afirmación sobre la hermenéutica como *koiné* sostiene sólo desde el punto de vista de la descripción factual, que, así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas o de crítica literaria o de metodología de las ciencias humanas contaban con el marxismo y el estructuralismo, a menudo sin aceptar sus tesis, también hoy esta posición central parece haber sido asumida por la hermenéutica» (ID., *Il senso della parole,* en «aut-aut» ns. 217-18, enero-abril 1987, p. 3). En otros términos, la hermenéutica, hoy en día, no es «una teoría hegemónica en cuanto compartida por todos, sino un término de referencia con el que cualquiera que trabaje en el terreno de las ciencias humanas, y quizás también las ciencias positivas, no puede dejar de medirse» (ID., *Tempo d'interpretazione* en «La Stampa», 2 de abril de 1989, p. 3).

Uno de los aspectos más llamativos de esta atmósfera de creciente popularidad de la hermenéutica, que ha empujado a J. Greisch a titular su trabajo *L 'âge herméneutique de la raison* (París, 1985), es: a) la confirmación de la perspectiva hermenéutica en los más diversos campos de la reflexión y del saber (incluidos aquellos sectores —como la medicina, la psicología, la arquitectura, etc.— que buscan nuevas conexiones con la filosofía); b) el debate interno entre las diferentes tradiciones del pensamiento interpretativo, sobre todo entre hermenéuticas «ontológicas» y hermenéuticas «metodológicas»; c) el renovado encuentro entre hermenéutica general y disciplinas particulares o regionales (§984), como testimonio de un camino histórico que «desde las hermenéuticas particulares, a través de las etapas del afirmarse de la conciencia de la universalidad de la interpretación, llega a la necesidad de su autofundación filosófica y de aquí nuevamente, pero en un plano nuevo, al problema de su relación con las disciplinas particulares» (M.RAVERA,Introducción a AA. Vv., Il *pensiero ermeneutico,* cit., p. 15).

El hecho de que la hermenéutica haya llegado a ser cada vez más influyente y que de metodología de la lectura de textos se haya organizado en filosofía general es también el fruto de precisas circunstancias históricas, sociales y culturales ligadas a la fisonomía del mundo moderno. En efecto, si la hermenéutica es una tentativa de clarificar los significados obscuros, que presuponen una situación de crítica incómoda (parece en general —opina Gadamer en *Ermeneutica e critica dell' ideologia,* cit., p. 75— que aquello que caracteriza el surgir del problema hermenéutico es la necesidad de colmar una distancia, de superar una extrañeidad») ella estará destinada a florecer especialmente (aunque no exclusivamente) en los momentos de *crisis* de visiones consolidadas y de estructuras «fuertes» consideradas sea como fuere (metafísicas, sociales, políticas, éticas, etc.). En otras palabras, podremos decir que si el hombre es un

animal interpretante, lo es mucho más cuando su experiencia del mundo se *hace problemática* y *compleja,* esto es, que pertenece a la esencia misma de la hermenéutica el hecho de que ella haga fortuna sobre todo en particulares circunstancias históricas. Tal es efectivamente la situación de la modernidad en general, que presupone en su base —desde el Renacimiento y desde la Reforma protestante— «rupturas de tradición» explícitas y llamativos «ocasos de certezas», que derivan de la caída de determinadas visiones totalizantes del mundo (desde el cristianismo universal del medioevo a la filosofía absoluta del idealismo hegeliano). Tal es en efecto la situación de la civilización actual, que ahora ya ha llegado a ser un gigantesco sistema hermenéutico, caracterizado en todos los niveles (piénsese en los *media)* por un multiplicarse desordenado de mensajes en competencia entre sí: «En un mundo donde la experiencia de la "realidad" es cada vez mayor, y cada vez más conscientemente, experiencia de mensaje, de comunicaciones, de recogida, organización y transmisión de información, es fatal que también la filosofía se concentre de un modo preponderante sobre temas de la interpretación» (G. VATTIMO, *Tempo d'interpretare,* cit., p. 3).

De este destino histórico de la hermenéutica (que comprende lo moderno y, aún más, lo post-moderno), como de la conciencia adquirida de la imposibilidad humana de relacionarse con el mundo y no sólo con los textos escritos —directa e inmediatamente— sin pasar a través de la mediación interpretativa, ha sido, a su modo, precursor emblemático y «profeta» Friedrich Nietzsche. En efecto, si bien su posición en la historia de la hermenéutica es todavía ahora objeto de debate, es innegable que él ha sido uno de los filósofos en que se ha expresado del modo más radical (e inquietante) el carácter *interpretativo* de la existencia humana y del mundo en general, o sea la conciencia reflejada por el dato según el cual todo anuncio de verdad no es otra cosa que la asunción de la verdad misma dentro del horizonte específico y limitado de una «perspectiva» *(Perspektive)* particular: «Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: "solamente hay hechos" — diría: no, los hechos propiamente no están, sino sólo interpretaciones» («Gerade Tatsache gibt es nicht, nur Interpretationen», en *Frammenti postumi,* 7 [60], VIII, 1, página 299).

966. GADAMER: EL PROBLEMA DE UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA.

HANS GEORG GADAMER nace en Marburgo en 1900. De formación predominantemente humanística, cultivador de los clásicos y de la filología, estudia filosofía con los neo-kantianos Natorp, Hartmann, Heinsoeth. En 1922 consigue el doctorado en filosofía con Natorp y conoce

a Scheler, el cual lo dirige hacia la fenomenología, que él, en Friburgo, tiene ocasión de aprender de viva voz de Husserl y de Heidegger. Al mismo tiempo estudia filosofía con Friedländer y frecuenta las lecciones de Otto y de Bultmann, interesándose también por la «teología dialéctica». En 1928-29 consigue la habilitación en filosofía con Heidegger y enseña en Marburgo (cfr. H. G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre,* Frankfurt dM., 1977). Un decenio más tarde es profesor en Leipzig, aunque sin hacer concesiones al nazismo: «Gracias al Tercer Reich —escribe Gadamer en una carta a Grossner— he sido durante más de diez años contratado como profesor, puesto que no pertenecía a ninguna organización de partido... En el mismo Leipzig encontré esencialmente una atmósfera de trabajo objetiva y científica; puesto que a causa de mis vínculos políticos insuficientes no se me tomaba en consideración para los cargos y cosas parecidas» (cfr. C. CROSSNER, *Ifilosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, trad, ital., Roma, 1980, p. 287). En la postguerra, precisamente por no haber participado en ninguna organización nacionalsocialista, es elegido primer rector de la Universidad libre de Leipzig (1946-47), con la momentánea aprobación de las fuerzas soviéticas. Desde 1947 a 1949 enseña en Frankfurt. En 1949 es llamado a Heidelberg, al puesto de Karl Jaspers, y llega a ser una de las figuras más influyentes de la vida universitaria de la República Federal (a él se debe la vuelta de Horkheimer y Adorno de América y la confirmación académica de Habermas). Director de la «Philosophische Rundschau» (de 1953); presidente de la «Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland» y de la «Heidelberg Akademie der Wissenschaften»; miembro de varias sociedades y academias, en los últimos decenios Gadamer ha continuado incesantemente su actividad de estudioso y de conferenciante, hasta cualificarse como una de las figuras más importantes y significativas del pensamiento actual.

La obra principal de Gadamer (y la más sistemática) es *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). De las demás obras —que recogen lecciones, artículos y intervenciones varias— recordamos: *Platos dialektische Ethik* (1931, 1968), *Le problème de la conscience historique* (1963), *Kleine Schriften* I-V (1967-77), *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1971), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze* (1976), *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (1977), *Die Aktualität des Schönen* (1977), *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles* (1978), *Das Erbe Hegels* (1979), *Heideggers Wege* (1983). El editor Mohr las tiene en curso de publicación en las *Gesammelte Werke,* en 10 volúmenes. Puesto que *Verdad y método* constituye una auténtica «summa» del pensamiento *hermenéutico* de Gadamer (tanto es así que muchos de los demás escritos no hacen más que ilustrar o profundizar los temas presentes en ella), en nuestra exposición

nos basaremos sobre todo en la misma, aun teniendo presente la totalidad de la producción del filósofo (empezando por los estudios sobre Platón y Hegel, hasta los ensayos que tratan de las implicaciones éticas de la hermenéutica).

Verdad y método representa el resultado de un personalísimo itinerario de pensamiento, que a través de un encaramiento incesante con problemas del arte y de la historia, y a través de un diálogo asiduo con filósofos como Dilthey, Husserl y Heidegger (a lo cual se debe añadir la frecuentación ininterrumpida de Platón y Hegel) ha llegado a interrogarse críticamente sobre las modalidades del entender. En *Philosophische Lehrjahre,* recordando la génesis de su obra maestra, Gadamer escribe: «La síntesis de mis estudios sobre la hermenéutica filosófica... concluía un lento y a menudo interrumpido proceso de crecimiento. Los estudios sobre la estética, sobre la historia de la hermenéutica y sobre la filosofía de la historia, después de Dilthey, Husserl y Heidegger, debían encontrar al final una unidad en un resumen filosófico, que no quería ser una construcción homogénea, sino que extraía su documentación de los amplios campos de la experiencia hermenéutica...» (trad, ital., en *Maestrie compagni nel cammino del pensiero,* cit., p. 147). Que este original recorrido especulativo presupone, a sus espaldas, el específico clima cultural (heredado de los debates de fin de siglo) constituido por el encuentro-choque entre la tradición «humanística» y el moderno concepto de «ciencia» — es algo claramente evidente a la luz del modo mismo con el cual nuestro autor plantea su problema.

El programa gadameriano de una hermenéutica filosófica —como se observa en el *Prólogo* a la edición italiana de *Venta e método* (1971), en el *Prefacio* a la segunda edición alemana (1965) y en la *Introducción* de 1960— puede articularse en los puntos siguientes. En primer lugar, Gadamer declara abiertamente el intento filosófico, y no metodológico, de su investigación: «Este es un libro filosófico y no quiere ser una metodología de las ciencias de la interpretación» *(Verità e metodo,* cit., p. XLIII; de ahora en adelante abreviaremos con *VM).* Con esta afirmación perentoria e inequívoca, repetida a once años vista de la primera edición alemana de su obra maestra, Gadamer intenta decir que el objeto de su investigación no es de ningún modo fijar una serie de normas técnicas del proceso interpretativo: «"Una doctrina técnica de la comprensión" como la hermenéutica más antigua siempre quiso ser, estaba del todo fuera de mis intenciones. No me había propuesto desarrollar un sistema de reglas técnicas, ni de describir o incluso proporcionar las normas del procedimiento de las ciencias del espíritu» *(Ib.,* p. 6). El objeto declarado del análisis gadameriano es más bien el de sacar a la luz las estructuras transcendentales del comprender, o sea, clarificar los modos de ser en que se concretiza el fenómeno interpretativo. Particularmente ilumi-

nadora es, a este propósito, la comparación con Kant. En efecto, así como Kant no había tenido la intención de «prescribir» a la ciencia las normas de su procedimiento, sino que se había limitado a plantear el problema filosófico de las condiciones que hacen posible el conocimiento y la ciencia, también Gadamer no se propone ni exhibir una metodología normativa para las *Geisteswissenschaften,* ni renovar la antigua disputa entre estas ciencias y las ciencias naturales, sino sólo suscitar un debate filosófico respecto a las condiciones de posibilidad de la comprensión: «También nuestra intervención plantea un problema filosófico en este sentido... Para expresarnos kantianamente, ella se pregunta cómo es posible el comprender» («Wie ist Verstehen möglich» *Ib.,* p. 8; *WM* ed. 1975, p. xvii); «mi objetivo era y es ante todo un objetivo filosófico: aquello que constituye mi problema no es aquello que hacemos o aquello que deberíamos hacer, sino aquello que, más allá de nuestro querer y del nuestro hacer, sucede en ellos y con ellos» *(Ib.,* p. 6). Convicción que encontramos repetida en una carta a Betti, el día después de la aparición de *Verdad y método:* «En el fondo yo no propongo *ningún método,* sino que describo *aquello que es»* (carta del 18-11-1961).

En segundo lugar, con su obra, Gadamer intenta demostrar cómo la hermenéutica no indica sólo el procedimiento de algunas ciencias, o el problema de una «recta interpretación de lo comprendido», sino que se refiere a algo que concierne a la existencia en su totalidad, siendo la comprensión, «el carácter ontológico originario de la vida humana misma» *(VM,* p. 307) que «deja su impronta en todas las relaciones del hombre con el mundo» *(Ib.,* p. 19). Remitiéndose a *Ser y Tiempo,* donde el *Verstehen* es descrito como «lo existencial fundamental» del Ser en cuanto ser-en-el-mundo, Gadamer puntualiza en efecto que «El análisis heideggeriano de la temporalidad de la existencia humana ha mostrado... de modo convincente que el comprender no es una de las posibles actitudes del sujeto, sino el modo de ser de la existencia misma como tal. En este sentido se ha utilizado aquí el término "hermenéutica". Este término indica el movimiento fundamental de la existencia, que la constituye en su finitud y en su historicidad y que abarca de este modo todo el conjunto de su experiencia del mundo» *(Ib.,* p. 8). Análogamente, en el curso de un coloquio con C. Grossner, afirma: «Hermenéutica es una expresión o un concepto que en un primer momento tenía un sentido muy específico: el arte de la interpretación de los textos. Mis trabajos han intentado mostrar que el modelo de interpretación de los textos es en realidad el modelo de nuestra experiencia del mundo en general. En este sentido la hermenéutica tiene una función filosófica auténtica, universal» (C. Grossner, *Il filosofi tedeschi contemporanei,* cit., p. 267).

En tercer lugar, *Verdad y método* se propone ilustrar cómo en el «comprender» se realiza una experiencia de verdad y de sentido irreductible

al «método» del pensamiento científico moderno, o sea a aquel tipo de saber que, de Galileo en adelante, ha perseguido el ideal de un conocimiento «exacto» y «objetivo» del mundo, en el cual un «sujeto» se encuentra investigando neutralmente, o sea fuera de cualquier implicación existencial, un «objeto» que tiene enfrente. En otros términos, como sugiere el mismo título de su obra maestra, que tiene un valor indudablemente «polémico», en cuanto expresa una relación de «tensión» o de oposición (aunque sea «no absoluta») entre los dos términos que lo componen, Gadamer opina que el concepto moderno de ciencia, y el correspondiente concepto de método, «no pueden ser suficientes», esto es, son insuficientes para explicar el comprender *propio* de las ciencias del espíritu. De ahí el esfuerzo por «entender el universo del comprender mejor de cuanto parece posible en el ámbito del concepto de conocimiento de la ciencia moderna» *(VM,* p. 21). Oponiéndose a las pretensiones de universal dominio de la metodología científica moderna» *(VM,* p. 19), la cual reconoce como verdadero sólo aquello que entra en los raíles de su método, Gadamer cree, en efecto, poder demostrar —y justificar— la existencia de zonas específicas de verdad, que aun situándose *fuera* del área cognoscitiva de la ciencia, resultan fundamentales para el hombre (la experiencia artística, histórica, filosófica, jurídica, etc.). En síntesis, el hecho de que algunos dominios fundamentales de la actividad humana se substraigan estructuralmente a las intromisiones del «método», el cual, frente a ellos, se revela substancialmente impotente y erróneo —como lo demuestran los múltiples y fallidos intentos de modelar las ciencias del espíritu sobre las naturales— no significa todavía, según Gadamer, que el filósofo, en relación con ellos, tenga que «callar», olvidando cómo en estos sectores se anuncian formas *específicas* de verdad que él, más allá de cualquier acrítico prejuicio cientifista, tiene el deber profesional de aclarar. Obviamente, la ilustración de estas experiencias «extrametódicas» de verdad, que coinciden con el estudio de las estructuras del comprender, forma un todo con el intento de alcanzar un acuerdo «sobre aquello que las ciencias del espíritu son en realidad, más allá de su autoconsciencia metodológica, y sobre aquello que las une a una totalidad de nuestra experiencia del mundo» *(VM,* p. 20) Como veremos, la ejecución de este programa conducirá a Gadamer a afrontar el problema del lenguaje y a delinear una «ontología lingüística» capaz de fundamentar concluyentemente su análisis sobre el comprender y sobre la «verdad» (concepto que en efecto resultará claro sólo al final de la obra).

El discurso seguido por Gadamer en *Verdad y método* resulta objetivamente complejo, y a veces «áspero», no sólo desde el punto de vista continuístico, sino también desde el expositivo-formal, puesto que «no procede de premisas o conclusiones planteando y resolviendo problemas

hasta una conclusión definitiva, sino más bien a lo largo de círculos que se van ensanchando poco a poco en cuyo interior se trata de arrojar luz» (G. VATTIMO, *Estetita ed ermeneutica en H. G. Gadamer,* «Rivista di Estética», 1963, ps. 117-30). Una línea expositiva de este tipo comunica inevitablemente un sentido de «repetitividad» que puede resultar epidérmicamente «fastidiosa». En realidad, gracias a este procedimiento «en círculos concéntricos», Gadamer consigue desentrañar mejor, y en profundidad, toda una serie de temáticas interrelacionadas.

967. GADAMER: LA CRÍTICA DE LA «CONCIENCIA ESTÉTICA» MODERNA.

Verdady método se divide en tres secciones, tituladas respectivamente: a) «Aclaración del problema de la verdad en base a la experiencia del arte» *(VM,* ps. 23-207); b) «El problema de la verdad y las ciencias del espíritu» *(Ib.,* ps. 209-437); c) «De la hermenéutica a la ontología. El hilo conductor del lenguaje» *(Ib.,* ps. 439-559).

El hecho de que la primera sección esté dedicada al arte no es en absoluto casual o sorprendente, como podría parecer a primera vista, si se piensa: 1) que el arte, para Gadamer, representa una típica experiencia extra-metódica de verdad; 2) que la ejecución y la fruición de la obra de arte plantean problemas hermenéuticos específicos de «interpretación»; 3) que algunos conceptos de fondo empleados por Gadamer para describir la experiencia estética («el juego», «la autorrepresentación», etc.) resultan decisivos, como veremos, también para describir la estructura de la comprensión, del lenguaje y de la verdad. En consecuencia, de acuerdo con Vattimo (cfr. la *Introducción* a *VM,* ps. i-xxix, y el artículo *Estética ed ermeneutica in H. G. Gadamer,* cit.), que cree ver, en esta sección, la estructura que contiene la llave maestra de todo el posterior análisis gadameriano (de distinto parecer es en cambio P. Ricoeur, según el cual «la teoría del conocimiento histórico constituye el microcosmos de toda la obra», *Herméneutique et critique des idéologies* en «Archivio di filosofía», Pádua, 1973, p. 28), a ella le dedicaremos un adecuado espacio. La primera operación filosófica de Gadamer en relación con el arte es el llamado «trascendimiento de la dimensión estética», o sea la crítica y la polémica contra la manera *moderna* de entender el arte como hecho «separado» y «autónomo» de la vida total del hombre. En efecto, observa Gadamer, paralelamente a la aparición de un ideal de conocimiento basado en el método de las ciencias de la naturaleza, en la conciencia europea ha ido difundiéndose progresivamente una mentalidad «estetística» que intenta relegar el hecho artístico a una zona segregada y aséptica del espíritu, que no tiene nada que ver con la realidad de la vida y con las cuestiones de lo verdadero y de lo falso.

Privada así de todo valor «veritativo» respecto a la existencia, el arte se configura pues, entre los modernos, como un mundo de «apariencias» antitético al mundo del «conocimiento» y de la ciencia: «La reducción del *status* ontológico de la esteticidad al plano de la apariencia estética encuentra... su raíz teórica en el hecho de que el dominio del modelo cognoscitivo de las ciencias naturales conduce a desacreditar toda posibilidad de conocimiento que se sitúe fuera de este nuevo ámbito metodológico» *(VM,* p. 113). Según Gadamer este modo de pensar el arte ha encontrado su justificación filosófica más intensa en la moderna estética kantiana y post-kantiana, de la cual él, a través de una amplia reseña histórica, traza sus líneas notables *(Ib.,* ps. 67-110). En este *excursus,* y en el párrafo siguiente, «Problematicidad de la cultura estética» *(Ib.,* ps. 110-18), Gadamer insiste sobre todo en Kant y en Schiller. En el filósofo de la *Crítica del Juicio y* de la «pureza trascendental de la esteticidad», Gadamer ve el principal responsable de la «subjetivización de la estética moderna» y de la reducción del arte a objeto de fruición ateorética y apráctica. En Schiller ve en cambio el principal teórico del arte como «apariencia bella», o sea como mundo autónomo y distinto, que se contrapone a la relación de positiva complementariedad que define, desde los tiempos antiguos, la relación entre arte y naturaleza *(Ib.,* p. 111). Quemando todo resto de conexión con la realidad y reduciéndose a «efímero, resplandor transfigurante» el arte, con Schiller, deviene en efecto un evanescente «reino ideal» existente más allá de cualquier relación y limitación *(Ib.).* De este modo, observa Gadamer, «de una educación a través del arte se pasa a una educación en el arte. El puesto de la verdadera libertad moral y política, a la cual el arte debía preparar, es ocupado por un "estado estético", una sociedad culta interesada en el arte» *(Ib.,* ps. 111-12).

Al arte como «bella experiencia» Gadamer hace corresponder la «conciencia estética», cuya operación típica es la de poner en marcha aquel proceso *abstrayente,* bautizado como «diferenciación estética» *(ästhetische Unterscheidung),* que consiste: 1) en la separación de la obra de su contexto original; 2) en la fruición de *su puro* valor estético: «En cuanto se prescinde de todo aquello en lo que una obra se arraiga como en su contexto vital original, de toda función religiosa o profana en la cual ella se basaba y en la cual tenía su significado, la obra se hace visible como "pura obra de arte". La abstracción obrada por la misma conciencia estética tiene por lo tanto un significado positivo para la obra misma. Hace aparecer en su subsistencia autónoma aquello que la pura obra de arte es» *(Ib.,* p. 114). El criterio que dirige esta operación abstractiva es «la cualidad estética como tal». En base a ella, la conciencia realiza un acto de diferenciación de cuanto hay en la obra, de estético y de extra-estético, y que parece simplemente adherido de modo exterior

a ella: objeto, función, significados, diferenciando así «la cualidad estética de una obra de todos los elementos continuísticos que requieren de nosotros una posición en el plano del contenido, en el plano moral o en el religioso» *(Ib.,* p. 115). Paralelamente a este acto de diferenciación, la conciencia estética adquiere un carácter «soberano», puesto que llega a ser el centro de una experiencia viva, en base a la cual se mide todo aquello que es estéticamente válido. La soberanía de la conciencia está acompañada de su «simultaneidad», o sea de su capacidad de gozar de *cualquier* «cualidad» estética reconocida como tal. Cualidad que, al ser separada de su mundo original, resulta atemporalmente y ahistoricamente disfrutable (esta simultaneidad, como veremos, es bien distinta de aquella «integración de los tiempos» que es propia de la auténtica comprensión hermenéutica). Según Gadamer, la manifestación «externa» de la diferenciación estética y de sus pretensiones de universalidad viene dada por aquellas características instituciones sociales modernas que son la «biblioteca universal», el «museo», el «teatro», la «sala de conciertos», etc. El museo, por ejemplo, en cuanto «recogida de recogidas» de obras desarraigadas de su mundo histórico original y ofrecidas a la atención universal de una atemporal conciencia estética, constituye, en el mundo moderno, la más típica es estas «sedes de la simultaneidad» *(Ib.,* p. 116).

El fenómeno de la diferenciación estética no se manifiesta sólo en la separación de la obra de su contexto, sino también en el «desarraigo» social del artista, el cual adquiere los caracteres de un *outsider,* cuyas maneras de vida ya no se miden por el rasero corriente: «El concepto de *bohème,* que nace en el siglo XIX, refleja este proceso. La patria de los nómadas se convierte en el concepto general que define el modo de vida del artista» *(Ib.,* p. 117). Pero al mismo tiempo el artista, que es considerado «libre como los pájaros o los peces», es cargado ambiguamente con una misión que hace de él, por ejemplo, un «redentor terrenal» (Immermann), cuyas producciones «deben obrar aquella salvación de la ruina y de la corrupción en la cual espera el mundo ya perdido» (Ib.). Pero el proceso que en el siglo XVIII condujo al culto del genio y en el siglo XIX a la sacralización del artista aparece "ya consumado. Hoy, continúa Gadamer, asistimos más bien a una especie de «crepúsculo del genio». La misma idea de la «inconsciencia sonámbula» en la cual el genio produce, se manifiesta como una «romantiquería inaceptable» *(Ib.,* p. 123). Reconocida como inexistente en el campo de la producción —puesto que incluso donde el espectador busca energía inspiradora, misterio y significados arcaicos, el artista ve más bien «posibilidades de producción y problemas de técnica»—- la omnipotencia genial de la creación no puede tampoco transferirse al lector y al intérprete, como parece sugerir por ejemplo Valéry, cuando proclama que «Mes vers ont le sens qu'on leur prête» (Varíeté III, *Comentaires des Charmes),* pro-

poniendo una especie de solución destinada a desembocar en un «insostenible nihilismo hermenéutico» *(VM,* p. 125).

Dificultades parecidas se encuentran cuando, en vez de partir del concepto de genio, se procede desde la doctrina del *Erlebnis* estético, que disuelve la unidad del objeto artístico en la multiplicidad fragmentaria y puntual de los *Erlebnisse,* suprimiendo, al mismo tiempo, «la unidad de la obra, la identidad del artista consigo mismo y la identidad del intérprete o del receptor» *(Ib.,* p. 126). Remitiéndose a Kierkegaard, y a su crítica de la vida estética, que si bien conducida desde un punto de vista moralístico-existencial vale también en relación con el fenómeno de la discontinuidad de la experiencia estética, Gadamer defiende más bien el principio de la continuidad hermenéutica que forma nuestra existencia *(Ib.,* p. 127). Coherentemente con su discurso sobre la «transcendencia de la dimensión estética», Gadamer declara en efecto querer encontrar, en relación con lo bello y el arte, una posición que no mire a la inmediatez del *Erlebnis,* sino que corresponda a la «realidad histórica del hombre» y a la «reivindicación de la verdad» de sus obras. En efecto, si es claro que «El Panteón del arte no es el reino de una presencia atemporal que se ofrece al puro conocimiento estético, sino el resultado de la actividad de un espíritu que se extiende y se contrae históricamente» *(Ib.,* p. 127), es también evidente que «En la medida en que encontramos en el mundo la obra de arte y en la obra un mundo, ella no es para nosotros un universo extraño, dentro del cual estamos atraídos magnéticamente y a momentos. Al contrario, en ella aprendemos a comprendernos a nosotros mismos, que significa superemos la falta de continuidad y puntualidad del *Erlebnis* en la continuidad de nuestra experiencia» (Ib.). En otras palabras, decir que el arte no puede encerrarse dentro del círculo efímero del conocimiento estético, para Gadamer significa decir que «el arte es conocimiento» y que «la experiencia estética hace partícipes de dicho conocimiento», o sea que «la experiencia estética es un modo de la autocomprensión» *(Ib.).*

Esta tesis de la validez cognoscitiva de la actividad estética, que enlaza explícitamente con Heidegger y su doctrina del alcance ontológico y revelador del arte, es evidenciada por Gadamer con una serie de preguntas «retóricas» que, por la manera misma con que se han formulado, traicionan ya la respuesta de su autor. En contra del subjetivismo estético kantiano y post-kantiano Gadamer se pregunta, en efecto: «¿El arte no tiene nada que ver con el conocimiento? ¿No hay en la experiencia del arte una reivindicación de verdad, distinta ciertamente de la de la ciencia, pero también ciertamente no subordinada a ella? Y la tarea de la estética ¿no es precisamente la de fundar teóricamente el hecho de que la experiencia del arte es un modo de conocimiento *sui generis,* distinto, bien entendido, de aquel conocimiento sensible que proporciona a la cien-

cia datos sobre cuya base ella construye el conocimiento de la naturaleza, distinto también de todo conocimiento moral de la razón y en general de todo conocimiento conceptual, pero todavía conocimiento, o sea participación de la verdad?» *(Ib., p.* 128). Obviamente, puntualiza Gadamer, para responder adecuadamente a tales interrogantes «es necesario pensar el concepto de experiencia de una manera más amplia de lo que hizo Kant». Para tal operación, añade nuestro autor, «podemos remitirnos-a las admirables lecciones de estética de Hegel», en las cuales, en antítesis a la corriente dominante de la estética moderna, «el contenido de la verdad que se encuentra en toda experiencia del arte es reconocida magistralmente y puesta en relación con el conocimiento histórico. La estética se convierte así en una historia de las *Weltanschauungen, o* sea una historia de la verdad tal y como ella se revela en el espejo del arte» *(Ib.,* p. 128).

Aun habiendo tenido el mérito de reconocer el carácter verdadero del arte, visto como un modo mediante el cual el Espíritu toma conocimiento de sí mismo en el ámbito de la historia total del mundo, Hegel, en opinión de Gadamer, tiene todavía el demérito de haber «suprimido el arte en la filosofía» *(Ib.,* p. 127), proponiendo su separación «en el saber conceptual de la filosofía» *(Ib.,* p. 129). En este punto, Gadamer se encuentra substancialmente ante dos exigencias. La primera es la de mantener el carácter veritativo del arte, evitando al mismo tiempo toda resolución de él en cualquier forma de saber absoluto. La segunda es la de mantener el principio de que el arte no es un suceso onírico, sino una experiencia *del* mundo y *en el* mundo, que «modifica radicalmente a quien lo hace» *(Ib.,* p. 131), o sea, como dirá a continuación, «una experiencia que se experimenta realmente y es ella misma real» *(Ib.,* p. 401). La ilustración y la justificación de estas dos exigencias se concretizan en el proyecto de una ontología de la obra de arte capaz de sacar a la luz sus estructuras efectivas: «nosotros no preguntamos a la experiencia del arte cómo se piensa a sí misma, sino qué es en realidad y cuál sea su verdad, incluso si ella no sabe qué es y no sabe decir aquello que sabe» *(Ib.,* página 131).

968. GADAMER: LA ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE.

La ontología gadameriana del arte, que es una de las partes más elaboradas y originales de *Verdad y método,* gira alrededor de una serie de conceptos-guía estrechamente ligados entre sí: las nociones de «juego» *(Spiel),* de «auto-representación» *(Selbstdarstellung),* de «transmutación en forma» *(Verwandlung ins Gebilde),* de «mimesis» y de «representación» *(Darstellung).*

Para describir *el ser* de la obra de arte, Gadamer parte de la idea de «juego», destinada a revelarse (§979) como una de las categorías-clave de su estética y de su hermenéutica: «el concepto juego —advierte el filósofo desde el principio— tiene para nosotros una gran importancia» *(VM,* p. 132). En su análisis del «juego» Gadamer prescinde programáticamente de los significados subjetivísticos que dicha noción tiene en Kant y Schiller y, tras sus huellas, en la estética y la antropología de los modernos. En efecto, aquello que importa a nuestro autor no es la ciencia subjetiva del jugar, sino el ser objetivo del juego: «Nuestro problema sobre la esencia del juego no puede por lo tanto encontrar una solución en base a la reflexión del jugador sobre su jugar. No es esta reflexión lo que nos interesa, sino el modo de ser propio del juego como tal» *(Ib.,* p. 133). Una primera característica ontológica del juego es que su protagonista efectivo no son los jugadores, sino el juego mismo, el cual se produce a través de los jugadores *(Ib.).* En otras palabras, el juego representa una totalidad de significado que tiene una dinámica propia, la cual transciende a los jugadores individuales. Esta especie de «primacía del juego sobre los jugadores» resulta claro apenas se piensa que cada jugador es, en el fondo, un ser-jugado, y que la fascinación del juego, la atracción que ejerce sobre sus participantes, consiste en el hecho de que el juego tiende a configurarse como «señor» del jugador, hasta el punto de que el «auténtico sujeto del juego —como es particularmente evidente en los juegos en que el jugador es uno solo— no es el jugador, sino el juego mismo» *(Ib.,* p. 138). En conclusión: no es tanto el jugador quien dispone del juego, cuanto el juego quien dispone del jugador: «Es el juego quien tiene en su poder al jugador, lo enreda en el juego, hace que esté por el juego» *(Ib.).*

Una segunda característica ontológica del juego es la llamada *Selbstdarstellung, o* sea literalmente, «la auto-presentación» o «la auto-representación». Con este término Gadamer pretende decir que el juego, en su *autónomo* «ir y volver» (tanto es verdad que incluso se habla, por analogía, de «juego de luces», de «juego *de* ondas», etc.) representa una actividad no-finalizada, que tiene como único objeto la auto-presentación o la auto-representación de sí misma. Todas ellas, fórmulas para decir que la esencia del juego está en el juego mismo, o sea en el proceso mismo del jugar. Obviamente, esta auto-representación (= automanifestación) del juego se realiza a través del juego de los jugadores, los cuales llegan a autorrepresentarse ellos mismos en la medida en que juegan a..., o sea representan, alguna cosa *(Ib.).* Una tercera característica ontológica del juego se da por el hecho de que éste, además de ser un representar algo *a través* de alguien es también, potencialmente, un representar algo para alguien: «Toda representación, según sus posibilidades, es un representar para alguien» *(Ib., p.* 140). En otras pa-

labras, el juego tiene como su posibilidad esencial la de ser «representación para un espectador». Es más, sólo en este último caso se realiza verdaderamente: «los jugadores cumplen con su parte cada uno, y así el juego es representado, pero el juego mismo es total sólo con jugadores y espectadores» *(Ib.,* p. 141).

Gadamer aclara y profundiza las analogías estructurales entre el juego y el arte mediante la idea de «transmutación en forma». Con esta expresión, que alude a una «mutación», en la cual el juego humano alcanza su perfección, que consiste en hacer arte» *(Ib.,* p. 142), Gadamer quiere decir que el «juego» del arte desemboca en una estructura completa y definida» (la «forma»: tal como se personifica en la estatua, en el cuadro, en el cuento, etc.), la cual representa un mundo totalmente nuevo y autónomo, sea respecto a quien la ha producido, sea respecto a la realidad en la cual estamos acostumbrados a vivir. En efecto, si respecto al artista la obra de arte adquiere una consistencia propia, que domina y hace innecesaria la subjetividad de quien la ha producido, en cuanto «los jugadores (o los poetas) ya no existen, lo que existe es sólo aquello que es "jugado por ellos" *(Ib.,* p. 143), respecto a la realidad cotidiana, o sea no-transmutada, ella lleva a cabo una auténtica «transmutación», puesto que mientras el mundo habitual es algo caótico e imperfecto, cualificado por una serie de posibilidades indefinidas o no realizadas, el mundo del arte constituye una totalidad ordenada y completa, que encuentra en sí misma —precisamente en cuanto «forma»— su propia medida y perfección.

Para Gadamer la transmutación en forma equivale a una «transmutación en la verdad» y a un «reencuentro del verdadero ser» de las cosas *(Ib.,* p. 144), o sea a una experiencia *cognoscitiva* de lo real. Para justificar esta tesis de fondo de su estética (ya enunciada anteriormente, pero aún no fundamentada especulativamente) Gadamer vuelve al antiguo concepto de *mimesis* (imitación), entendida aristotélicamente no como una copia servil de lo real, sino como una «representación» capaz de «iluminar» con luz nueva la cosa conocida, haciendo emerger —más allá de los aspectos superficiales y contingentes en los cuales ella se presenta por lo general en la vida cotidiana— la esencia o la estructura profunda: «La relación mimética originaria... no implica por lo tanto solamente que lo representado está presente en él, sino que la cosa representada sale a la luz de un modo más auténtico y propio. Imitación y representación no son solamente repetición y copia, sino conocimiento de la esencia» *(Ib.,* p. 147). En vez de funcionar como «depotenciación» de la realidad, la imitación representa pues, respecto a la experiencia diaria, un «acrecentamiento», en cuanto, en virtud de ella, «se conoce *más* de lo que ya se conocía» *(Ib.,* p. 146). Por ejemplo, hablando de la tragedia, Gadamer escribe que «el espectador se reconoce a sí mismo y a su propio ser finito

en relación con la potencia del destino. Aquello que les sucede a los héroes tiene su significado ejemplar. La aceptación que caracteriza la tristeza trágica no se dirige al curso trágico de los acontecimientos en cuanto tales, ni a la justicia del destino que se bate sobre el héroe, sino que mira a un orden metafísico del ser que vale para todos. El "así es" del espectador es una especie de reconocimiento de sí mismo que él hace, saliendo con esta consciencia de las ilusiones en medio de las cuales, como todos, comunmente vive. La afirmación trágica es inteligencia de lo verdadero, en virtud de la continuidad de sentido en la cual el espectador mismo se vuelve a situar *(Ib.,* p. 166). Gadamer observa que este significado cognoscitivo del arte ha sido históricamente indiscutido hasta que se ha admitido que el conocimiento de lo verdadero es la conciencia de la esencia. En cambio «para el nominalismo de la ciencia moderna y para su concepto de la realidad, del cual Kant ha sacado las consecuencias agnósticas que implica para la estética, el concepto de *mimesis* ha perdido su carácter de base de la filosofía del arte» *(Ib.,* ps. 147-48) abriendo las puertas a una visión del arte como fantasía surreal privada de cualquier alcance verdadero.

Retomando el paralelismo arte-juego, Gadamer sostiene que, tal como la esencia del juego está en el juego, también la esencia del arte está en ser jugado, o sea ejecutado e interpretado. En efecto, argumenta nuestro autor, si es verdad que *el juego es forma,* en cuanto «es un todo significativo que como tal puede ser representado repetidamente» también es verdad que *la forma es juego,* en cuanto «alcanza su ser pleno sólo en las representaciones singulares, en el ser una y otra vez "jugado"» *(Ib.,* p. 149). En consecuencia, para Gadamer la obra, más allá de toda «diferenciación estética» entre poesía y ejecución, «se da» concretamente sólo en sus ejecuciones e interpretaciones, que para ella no son algo accidental, sino coesencial, en cuanto se configuran como aquello a través de lo que el juego del arte vive en el tiempo: «la obra que exige para sí misma la automanifestación, postula la mediación de las interpretaciones: la música no está en la partitura, sino en el ser ejecutada» (G. RIPANTI, *Gadamer,* Assis, 1978, p. 35). A la cuestión, genuinamente hermenéutica, de cómo debe ser pensada la identidad de la obra «en el cambiar de los tiempos y de las condiciones, Gadamer responde que las diversas interpretaciones no son unas superposiciones subjetivas o unos aludidos extrínsecos a la identidad verdadera de la obra de arte, sino que son «contemporáneas» a ella (concepto que Gadamer extrae de Kierkegaard, trasladándolo del plano teológico-existencial al hermenéutico) en cuanto expresan «posibles modos de ser propios de la obra misma, la cual en un cierto sentido, se interpreta a sí misma en la variedad de sus aspectos» *(VM,* p. 150).

En este punto, el paralelismo entre el modo de ser del juego y el modo de ser del arte resulta claro y puede ser compendiado esquemáticamente

en los puntos siguientes. La primacía del juego sobre los jugadores encuentra su contrapartida estética en la primacía de la obra de arte respecto a sus autores y receptores, en cuanto ella, una vez producida, vive con vida propia y adquiere una realidad y consistencia autónomas, que transciende la subjetividad de sus «jugadores». El concepto del juego como «autorrepresentación» encuentra su contrapartida estética en el hecho de que el arte es un juego, que, como todos los juegos, se realiza o manifiesta a sí mismo en el proceso mismo del juego (de la producción y de la interpretación-fruición). Que el juego tenga su plena realización en el espectador encuentra su contrapartida estética en el hecho de que «la representación del arte está esencialmente constituida por este su dirigirse a alguien, incluso cuando de hecho no hay nadie que esté mirando o escuchando» *(Ib.,* p. 142). Que el juego sea forma, o sea «un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente», encuentra su contrapartida estética en el hecho de que la obra de arte es un juego que puede ser jugado indefinidamente por una multiplicidad inagotable de jugadores, ejecutores y receptores.

En el posterior examen político de la diversas formas de arte (de la pintura a la escultura, de la arquitectura al arte decorativo y a la literatura) Gadamer no hace más que articular, en los diversos dominios, los principios de fondo de su ontología estética, que ve en el arte no una fuga onírica del mundo, sino una experiencia cognoscitiva-reveladora de la realidad, que coincide con la automanifestación del ser a sí mismo. En efecto, de acuerdo con los presupuestos heideggerianos de su discurso, él considera que el arte, en cuanto experiencia extrametódica de verdad, es un «acontecimiento» del cual el artista, el ejecutor, el intérprete, el receptor no son los creadores, sino los participantes, puesto que «en la representación, a cualquier nivel, sale a la luz, o sea *se* muestra aquello que es» (G. VATTIMO, *Introducción* a *VM,* p. x). Tanto es así que Gadamer define la «representación» como un «universal momento estructural ontológico de la esteticidad», llegando a la conclusión de que «la presencialidad peculiar de la obra de arte es un llegar a la-representación del ser» *(VM,* p. 197). Además, puesto que la dimensión estética, como hemos visto (§967), es una especie de experiencia que «modifica radicalmente a quien la hace», en cuanto actúa sobre el modo de ver y de relacionarse con el mundo por parte del individuo, podemos sintetizar el discurso gadameriano sobre el arte afirmando que él, en polémica con el subjetivismo estético moderno, concibe el arte como un evento *de lo* real que tiene repercusión *sobre lo* real — y del cual lo real mismo, aunque sea a través del artista y de los intérpretes, resulta, en definitiva, el verdadero «sujeto».

Una vez sentado que el arte es, por excelencia, una forma extrametódica de verdad y que la obra es un «juego» que «vive» en las diferentes

interpretaciones de aquél, nace inevitablemente el problema del encuentro o de la «mediación» entre el mundo originario de la obra y el mundo del intérprete-receptor. Escribiendo que *«la estética debe resolverse en la hermenéutica» («Die Äthetik mub in der Hermeneutik aufgehen». VM*, p. 202; *WM*, p. 157), nuestro autor pretende en efecto evidenciar cómo la fruición de la obra de arte comporta, en un cierto punto, el problema más general de la interpretación, o sea la puesta a la luz, para el presente, del significado propio del pasado. Un problema que presupone a su vez un *ensanchamiento* de la noción de hermenéutica, la cual, transcendiendo el significado restringido de disciplina auxiliar de la filosofía, debe ser capaz de hacer justicia a *cualquier* manifestación del pasado transmitido: «No sólo la tradición literaria es espíritu extrañado y necesitado de una nueva, más correcta apropiación, sino que todo aquello que no está inmediatamente en el propio mundo, que en este mundo y a este mundo no se expresa y no habla, y por lo tanto toda tradición, tanto las obras de arte como cualquier otro producto espiritual del pasado —derecho, religión, filosofía, etc.— todo esto, en su sentido originario, extrañado y tiene necesidad del espíritu discursivo y mediador que nosotros denominamos remitiéndonos con los Griegos a Hermes, el mensajero de los dioses» *(Ib.*, p. 203). Para mostrar cómo la estética, planteando el problema de la mediación histórica, nos introduce en el corazón de la hermenéutica, Gadamer, anticipando algunas ideas de fondo de su teoría general de la interpretación, menciona dos maneras distintas de entender la relación pasado-presente: la *reconstrucción* (Schleiermacher) y la *integración* (Hegel).

Aun partiendo de la conciencia común de que el arte y la literatura han «perdido» su mundo primordial, estos dos modelos, según Gadamer, se sitúan en los polos opuestos de la hermenéutica, puesto que sugieren, frente al pasado, tomas de posición «diametralmente opuestas» *(Ib.*, p. 204). En efecto, según Schleiermacher, que encarna históricamente la primera alternativa, el problema hermenéutico de base se identifica con la reproducción del mundo originario al cual la obra pertenece, o sea con una especie de trabajo que evitando cualquier indebida actualización llega a re-construir la atmósfera de una cierta época en todos sus aspectos (modos de vida, mentalidad, gustos, etc.). En otros términos, Schleiermacher acaba viendo, en el trabajo hermenéutico, una «reproducción de la producción originaria» *(Ib., p.* 205). Sin embargo, observa Gadamer, «desde el punto de vista de la historicidad de nuestro ser, la reconstrucción de las condiciones originarias, como cualquier otro tipo de restauración, se revela como una empresa destinada al jaque. La vida que es restaurada, recuperada de su estado de extrañeidad, no es ya la vida originaria» *(Ib.).* De esta imposibilidad de «recuperación» del pasado parte en efecto la segunda alternativa hermenéutica, representa-

da históricamente por Hegel, el cual, en referencia al ocaso del mundo antiguo y de su religión del arte, en un pasaje que Gadamer cita, escribe que las de las Musas «son ahora aquellas que son para nosotros —bellos frutos arrancados del árbol: un destino amigo nos las ofrece, como una joven suele presentarlos; no existe la vida efectiva de su existencia, ni el árbol que los produce, ni la tierra ni los elementos que constituyeron su substancia, ni el clima que constituyó su determinación, ni el sucederse de las estaciones que dominaron el proceso de su devenir—. Así el destino con las obras de aquel arte no nos da su mundo, no nos da la primavera y el verano de la vida ética donde florecieron y maduraron, sino solamente la velada reminiscencia de esta realidad» *(Fenomenología dello Spirito,* trad, ital., Florencia, 1963, II, p. 256).

Pero si las obras del pasado son semejantes a frutos arrancados del árbol, el único modo de establecer una relación vital con ellas, según Hegel, no es ir a la búsqueda de lo originario perdido, esforzándonos en ponernos entre paréntesis a nosotros mismos, sino *pensar* su significado transcurrido sobre la base de nuestra situación *presente,* a través de una «mediación» dialéctica y especulativa de aquello que ha sido con aquello que es. De este modo, fundando el modelo integracionístico, «Hegel anuncia aquí una verdad decisiva, en cuanto la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación, obrada por el pensamiento, con la vida presente» (Ib.,* p. 207). La ilustración adecuada de esta tesis estructural de la hermenéutica está contenida en la segunda sección de la obra gadameriana.

969. GADAMER: EL «CÍRCULO HERMENÉUTICO» Y EL DESCUBRIMIENTO HEIDEGGERIANO DE LA PRECOMPRENSIÓN.

En la segunda parte de *Verdad y método* («El problema de la verdad y las ciencias del espíritu») Gadamer afronta directamente el tema de la comprensión, elaborando su teoría específica de la experiencia hermenéutica. La sección está dividida en dos subsecciones, tituladas respectivamente «Preparación histórica» *(VM,* ps. 211-311) y «Elementos de una teoría hermenéutica» *(VM,* ps. 312-437).

En la primera subsección, que tiene una función «preparatoria», Gadamer ofrece una gran reconstrucción histórica y crítica de la hermenéutica romántica e historicista, o sea de la línea de pensamiento que va desde Schleiermacher a Dilthey y de los últimos epígonos del movimiento historicista. Más allá de los análisis particulares (véase por ejemplo las consideraciones sobre Dilthey, ps. 260-87), Gadamer acusa a esta corriente de ideas de haber sido esclava, en su conjunto, del modelo metodológico de las ciencias naturales, persiguiendo el mito de una objetividad iluso-

ria que implica «el épico olvido de sí mismo» de Ranke, o sea el ideal de un saber impersonal e incorpóreo, ajeno a todo interés e intervención del sujeto. Convicción que ha llevado a la «conciencia histórica» (el análogo, en el campo histórico, de la «conciencia estética» puesto que ambos son efectos del moderno cientifismo post-galileiano) a concebir la comprensión historiográfica como un problema de «método»,y el objeto historiográfico como algo para "comprobarse" a modo de un dato experimental: «como si aquello que nos ha sido transmitido históricamente —escribe Gadamer en el *Prefacio* a la segunda edición alemana de su obra— fuera algo tan extraño e incomprensible, desde el punto de vista humano, como el objeto de la física» *(VM,* p. 12).

Además, el historicismo moderno —esta es quizás la acusación más grave— aun habiendo atribuido un valor autónomo a las épocas pasadas, rechazando las intromisiones de la razón intemporal y tribunicia del iluminismo, ha seguido creyendo, iluminísticamente, en un conocimiento objetivo del mundo histórico, limpio de prejuicios y condicionamientos temporales. En otros términos, aun habiendo defendido la historicidad del *objeto* historiográfico, el historicismo ha descuidado paradógicamente la historicidad del *sujeto* historiográfico, pretendiendo más bien, en homenaje al ideal de la cientificidad objetiva, deshistoricizar el mismo proceso interpretativo, confiriendo a la ciencia histórica un carácter absoluto capaz de «separarse» completamente de sus propios límites cronológicos y de «transportarse» en cada época y en cada personalidad *(Ib.,* p. 278). Contra el historicismo Gadamer reivindica en cambio la peculiaridad (extra-metódica) de un saber histórico consciente de su *propia* historicidad y no sólo de la *ajena.* En este punto, el discurso hermenéutico de *Verdad y método* se vuelve a remitir explícitamente a la especulación de Heidegger, que aun no habiendo desarrollado, como los autores anteriores, una metodología hermenéutica aplicable al análisis de los textos, ha tenido el mérito de haber examinado las estructuras esenciales del fenómeno del comprender, estableciendo, de un modo filosóficamente riguroso, gracias a la decisiva tematización de la pre-comprensión, la historicidad *radical* del comprender humano.

Volviendo al párrafo 32 de *Ser y Tiempo,* en el cual se sostiene que la interpretación es la articulación y el desarrollo interior de una precomprensión originaria, a través de la cual «la comprensión, comprendiendo se apropia de aquello que ha comprendido» (trad, ital., Turín, 1969, p. 244), Gadamer afirma que la originalidad de Heidegger no reside tanto en la individuación del llamado «círculo hermenéutico» sino en haber sacado a la luz: a) su alcance ontológico; b) su función cognoscitiva. En efecto, yendo más allá del significado *metodológico* del círculo, para el cual cada una de las partes de un discurso o de un texto son comprendidas a partir del todo y viceversa (fenómeno ya localizado por las anti-

guas escuelas de retórica y de la tradición hermenéutica), Heidegger ha llegado a ver, en *Zirkel des Verstehens,* la estructura *ontológica* misma de la comprensión, la cual presuponiendo necesariamente un *Vorverstandnis* preliminar de la realidad, constituido «por las convicciones ordinarias de los hombres y del mundo en el cual viven» *(Essere e Tempo,* cit., p. 249), se mueve desde siempre en una situación circular en la cual aquello que se debe comprender es ya, de algún modo, comprendido. Situación gracias a la cual nadie puede pretender relacionarse con la existencia virgen de presupuestos y de prejuicios, los cuales atestiguan la pertenencia originaria de los individuos al pasado, o sea su histórico encontrarse en un cierto mundo social y cultural. En otras palabras, en virtud del círculo, nada es dado como inmediato, sino que todo se encuentra insertado en un aparato de pre-conceptos que sirven de *Vor-struktur,* o sea de presuposiciones indispensables, de toda aventura experimental y cognoscitiva.

El descubrimiento del alcance ontológico, y por lo tanto *ineliminable,* del círculo hermenéutico, ha hecho que Heidegger haya individuado su alcance gnoseológico *positivo,* percibiendo en él, no ya un «inconveniente» o un «límite» metodológico, sino la *condición* misma, heurísticamente eficaz, de todo auténtico conocimiento. Como demuestra el pasaje decisivo del párrafo en cuestión de *Ser y Tiempo,* que Gadamer menciona con aprobación: «El círculo no debe ser degradado a círculo *vitiosus* y tampoco considerado un inconveniente ineliminable. En él se esconde una posibilidad positiva del conocer más originario, posibilidad que es aferrada de una manera genuina sólo si la interpretación ha comprendido que su deber primero, duradero y último, es no dejarse nunca imponer pre-disponibilidad, pre-visión y pre-cognición por parte del azar o de las opiniones comunes, sino hacerlas surgir de las cosas mismas, garantizándose así la cientificidad del propio tema» (ob. cit., p. 250).

En consecuencia, también para Gadamer, el problema no es *salir* del círculo, empresa por lo demás imposible, sino *estar dentro* de un modo *adecuado,* adquiriendo *conciencia* de nuestros prejuicios y poniéndolos «a prueba» en relación con los textos. En efecto, puntualiza Gadamer, quien se pone a interpretar un texto traza *preliminarmente,* sobre la base de los propios pre-conceptos y las propias expectativas de sentido, un significado del todo. En segundo lugar «en relación con el texto pone a prueba la legitimidad, es decir, el origen y la validez, de tales presuposiciones» *(VM,* p. 314), mostrándose dispuesto, frente al «choque» *(amstob)* que brota del *encuentro* entre el esbozo interpretativo de partida y la concreción de los textos, a renovar y a revisar sus propias presuposiciones: «quien trata de comprender, está expuesto a los errores derivados de pre-suposiciones que no encuentran confirmación en el objeto. Deber permanente de la comprensión es la elaboración de los proyec-

tos corregidos adecuados, los cuales, como proyectos, son anticipaciones que pueden convalidarse sólo en relación con el objeto... ¿Qué es lo que distingue a las pre-suposiciones inadecuadas sino el hecho de que, al desarrollarse, ellas se revelan incapaces de subsistir?» *(Ib.).*

Todo esto significa que no son los prejuicios *en cuanto tales* los que nos desvían de la voz de los textos, sino los prejuicios de los cuales no tenemos conocimiento y que actúan casualmente e irreflexivamente en nosotros. Desarrollando las notas heideggerianas de *Sein und Zeit* Gadamer escribe en efecto: «Quien quiera comprender un texto debe estar preparado a dejarse decir alguna cosa por él. Por esta razón una conciencia hermenéuticamente educada debe ser previamente sensible a la alteridad del texto. Tal sensibilidad no presupone ni una "neutralidad" objetiva ni un olvido de sí mismo, sino que implica una precisa toma de conciencia de las propias pre-suposiciones y de los propios pre-juicios. Hay que ser consciente de las propias prevenciones para que el texto se presente en su alteridad y tenga concretamente la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad en relación con las presuposiciones del intérprete» *(VM,* p. 316). Este análisis de la dinámica de la comprensión prejudicial como progresiva destrucción de los prejuicios inadecuados a favor de los adecuados, para ser entendido adecuadamente necesita ser integrado con aquello que Gadamer dirá a continuación a propósito de la «distancia temporal» y del «filtrado» de los prejuicios verdaderos en relación con los falsos. De él surge de todos modos, desde un principio, cómo los prejuicios, para Gadamer, no son aquello que nos aleja de los textos, si no más bien aquello que *nos acerca* a ellos, representando, en el fondo, la única vía de acceso a los mismos. Tanto es así que en *Vom Zirkeldes Verstehens* él, hablando de la precomprensión y de su función heurística positiva insiste perentoriamente en que no es posible, ni necesario, ni deseable ponerse a sí mismo entre paréntesis (cfr. AA. Vv. *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag,* Pfullingen, 1959, ps. 24-34).

El discurso gadameriano sobre el «choque» texto-intérprete puede traer a la mente esquemas epistemológicos de tipo popperiano (véase, a este propósito, el interesante paralelismo que Dario Antiseri establece entre el «método falsificacionista» por prueba u error, de Popper, y el «círculo hermenéutico» de Gadamer, en *A proposito dei nuovi aspetti delta filosofía della storia della filosofía,* en *La filosofía della storia della filosofía*, «Archivio di Filosofía», Pádua, 1974, n. 1, ps. 264-71). La existencia de estas posibles concordancias objetivas entre ambos filósofos, que van más allá de sus intenciones explícitas, no excluye sin embargo la explícita tendencia filosófico-transcendental, antes que epistemológico-metodológica, de la hermenéutica de *Verdad y método.* En efecto, Gadamer exhibe sus condiciones como la simple «radicalización de un modo de proceder que de hecho siempre realizamos cuando comprendemos»

(VM, p. 314). Procedimiento que, a su parecer, debería resultar «transparente a cualquiera que se dedique a la interpretación sabiendo lo que hace» *(Ib.,* p. 313).

970. GADAMER: EL PREJUICIO ILUMINÍSTICO CONTRA EL PREJUICIO Y SUS CONSECUENCIAS EN EL HISTORICISMO.

El haber sacado a la luz la inherencia estructural de los prejuicios a la razón —lo que hace que ésta, más que «tabula rasa» sea «tabula plana»— implica, como hemos visto, la revalorización hermenéutica de los prejuicios, que son privados del significado *negativo* asuido en *la Aufklarung* del setecientos y, por reflejo, en la cultura posterior. En efecto, observa Gadamer, un análisis de historia de los conceptos demuestra que sólo en el iluminismo la noción de prejuicio adquiere el acento peroyativo que ahora habitualmente se le añade, puesto que, de por sí, prejuicio significa sólo un juicio que es preanunciado antes de un examen completo y definitivo de todos los elementos objetivamente relevantes *(VM,* ps 317-18). Por lo cual, en cuanto esbozo anticipado de juicio, el pre-juicio no implica necesariamente un juicio falso. Al contrario, junto a juicios falsos e ilegítimos, pueden muy bien existir prejuicios verdaderos y legítimos. En cambio, las palabras modernas que denotan el prejuicio, como el alemán *Vorurteily* el franees *préjugé* han acabado por asumir el significado polémico de «juicio infundado». En síntesis, el iluminismo se rige por un prejuicio fundamental y constitutivo: esto es «el prejuicio contra los prejuicios» *(Ib.,* p. 317).

Según Gadamer, este modo de pensar ha arraigado tan sólidamente en la cultura moderna, que ha llegado a influir todo el historicismo posterior, empezando por el Romanticismo. Por ejemplo, «que entre los prejuicios a los que está atado quien acepta las *auctoritates* pueda haber también algunos verdaderos... es algo que a Schleiermacher ni siquiera le pasa por la cabeza» *(Ib.,* p. 327). A su vez, el ideal neutralístico de conocimiento —la *vorurteilslose Wissenschaft*— que el historicismo objetivístico y «ocular» del ochocientos ha cultivado desde siempre, proponiéndose construir una ciencia histórica análoga a la ciencia de la naturaleza, o sea un tipo de saber que implica la completa puesta entre paréntesis del sujeto historiográfico y de sus prejuicios en favor del objeto historiográfico, no es más que el último fruto del iluminismo *(Ib.,* ps. 323-24) y del prejuicio científico que es típico de la modernidad (cfr. *Il problema della coscienza storica*, trad, ital., Nápoles, 1969, p. 59). El rechazo de los prejuicios, observa Gadamer, presupone un implícito y acrítico desconocimiento de la finitud histórica del individuo, que nace del hecho de que su razón no es una entidad autocreadora, sino un pro-

yecto que se encuentra operando, desde el principio, en un determinado mundo histórico-social, del cual sufre originariamente condicionamientos e influjos: «el ideal de una razón absoluta no constituye una posibilidad para la humanidad histórica. La razón existe para nosotros sólo como razón real e histórica; lo cual significa que ella no es dueña de sí misma, sino que siempre está subordinada a las situaciones dadas dentro de las cuales actúa» *(Ib.,* p. 324). Por ello, cuando nuestro autor escribe que *«que los prejuicios del individuo son constitutivos de la realidad histórica más de cuanto lo son sus juicios» (Ib.,* p. 325), puesto que «mucho antes de llegar a una autocomprensión a través de la reflexión explícita nosotros nos comprendemos según esquemas irreflexivos en la familia, en la sociedad, en el Estado en el cual vivimos» *(Ib.,* ps. 324-25), hasta el punto de que «no tanto nuestros juicios cuanto nuestro prejuicios constituyen nuestro ser» *(L'universalita del problema ermeneutico,* en *Ermeneutica e metódica universale,* trad, ital., Turín, 1973, p. 81), él no hace más que insistir en la «dejación» del hombre, en virtud de la cual no es tanto «la historia que nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la historia» *(In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sordern wir gehören ihr», VM,* p. 324; *WM,* p. 261).

971. GADAMER: AUTORIDAD Y RAZÓN. TRADICIÓN E HISTORIOGRAFÍA.

La recuperación de los prejuicios, en el sentido precisado, está acompañada, en Gadamer, de una «rehabilitación explícita —como él mismo escribe— de la autoridad y de la tradición.

La doctrina iluminística distingue dos clases fundamentales de prejuicios: aquellos que derivan de nuestra precipitación personal y aquellos que derivan del respeto para con otros y su autoridad. En efecto, «que la autoridad es fuente de prejuicios es una idea conforme al conocido principio del iluminismo, según la formulación que aún encuentra en Kant: ten el coraje de servirte de *tu propio* intelecto» *(VM,* p. 319). A la base de esta subdivisión, que está acompañada de la idea según la cual una utilización metódicamente disciplinada de la razón puede salvarnos del error, está pues, observa Gadamer, «una alternativa absoluta entre autoridad y razón» *(Ib.,* p. 325). Prejudicialmente convencido de que la autoridad no puede ser fuente de lo verdadero, el iluminismo tiende a excluir a priori eventuales notas de racionalidad presentes en ella. De este modo, su indiscriminada difamación de la autoridad conduce a una substancial deformación de esta última, que es reducida despreciadamente al «opuesto puro y simple de la razón y de la libertad», o sea a la «ciega sumisión» *(Ib.,* p. 327). En realidad, argumenta Gadamer, la autoridad no implica necesariamente obediencia ciega, obnubilación de la mente

y abdicación sistemática a la razón y a la libertad. Humanamente y positivamente entendida, o sea como vínculo entre personas *razonables* (y no como relaciones entre brutos violentos) la autoridad reside más bien en «un acto de reconocimiento y de conocimiento, esto es, en el acto en el cual se reconoce que el otro nos es superior en juicio e inteligencia, por lo cual su juicio tiene preeminencia, es decir, está por encima de nuestro propio prejuicio» *(Ib.,* p. 328).

Rectamente concebida, la autoridad se basa por lo tanto en un acto consciente y racionalmente motivado de «reconocimiento», y por lo tanto en una libre acción de la razón misma, que, conocedora de sus límites, otorga confianza al mejor juicio ajeno *(Ib.).* De este modo, continúa Gadamer, «el reconocimiento de la autoridad está siempre unido a la idea de que aquello que la autoridad dice no tiene carácter de arbitrio irracional, sino que puede ser, en principio, comprendido. La esencia de la autoridad que reivindica el educador, el superior, el especialista, consiste precisamente en esto» *(Ib.).* En pocas palabras, según *Verdad y método,* tal como está escrito lapidariamente en una nota, «la verdadera autoridad no tiene necesidad de afirmarse de un modo autoritario» *(Ib.).* Sobre la base de estas clarificaciones respecto al concepto de autoridad, Gadamer se propone tomar en consideración «una forma de autoridad que ha sido particularmente defendida por el romanticismo: la de tradición» *(Ib.,* p. 329). Sosteniendo que «nuestra finitud histórica está definida precisamente por el hecho de que también la autoridad de aquello que ha sido transmitido... ejerce siempre un influjo sobre nuestras acciones y sobre nuestros comportamientos» *(Ib.,* p. 239), Gadamer no pretende sin embargo *volver* al tradicionalismo romántico. A este efecto los textos son explícitos: «sea la crítica iluminística a la tradición, sea su rehabilitación romántica, no captan la verdad de su esencia histórica» *(Ib.,* p. 330).

En efecto, la manera romántica de entender la tradición es vista por Gadamer como una simple, e igualmente inaceptable, inversión del iluminismo, que parte de la misma premisa de una incompatibilidad entre tradición y razón: «El romanticismo piensa la tradición en oposición a la libertad de la razón, y ve en ella una dualidad análoga a la de la naturaleza... puesto que su validez no necesita de ningún motivo racional, sino que nos determina de un modo firme y no problemático» *(Ib.,* ps. 329-30), «otro tanto cargada de prejuicios y, en substancia, profundamente iluminística es la fe romántica en las "tradiciones arraigadas", ante las cuales la razón sólo debería callar» *(Ib.,* p. 330); «A mí me parece... que entre tradición y razón no existe tal contraste absoluto... Lo cierto es que la tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia misma» *(Ib.).*

En otros términos, procediendo más allá del Iluminismo, pero también del Romanticismo, Gadamer rechaza ver en la tradición un proceso

automático e inconsciente, percibiendo en ella más bien un acto de apropiación libre y racional, renovador de aquello que ha sido: «Incluso la más auténtica y sólida de las tradiciones no se desarrolla naturalmente en virtud de la fuerza de persistencia de aquello que alguna vez se ha comprobado, sino que tiene necesidad de ser aceptada, de ser adoptada y cultivada. Ella es substancialmente conservación, aquella misma conservación que está trabajando al lado y dentro de cada cambio histórico. Pero la conservación es un acto de la razón, por más que sea un acto caracterizado por el hecho de no ser visible. Por ello la renovación, el proyecto de lo nuevo parece el único modo de obrar de la razón. Pero sólo es una apariencia. Incluso donde la vida se modifica de un modo tormentoso, como en las épocas de revolución, en el pretendido cambio de todas las cosas se conserva del pasado mucho más de lo que nadie se imagina, y se une a lo nuevo adquiriendo una validez renovada. En todo caso, la conservación es un acto de la libertad no menor de cuanto lo son la subversión y la renovación» *(Ib.).*

Si bien Gadamer ha tratado de diferenciar su propia posición de romántico, su tradicionalismo anti-iluminístico ha sido acusado, desde -varios lados, de conservadurismo. En particular, según algunos estudiosos, desconocería la capacidad emancipadora de la reflexión crítica, la cual, desde el punto de vista de *Verdad y método,* no sería capaz de sacudir y rechazar los modos de vida y de pensar establecidos, sino sólo de re-conocer y de re-confirmar la substancia histórica de la tradición (cfr. las intervenciones K. O. Apel, C. von Bormann y J. Habermas en AA. Vv., *Ermeneutica e crítica dell'ideologia,* cit.; cfr., además J. HABERMAS, *Lógica delle scienze sociali,* trad, ital., Bolonia, 1970, ps. 218 y sgs., y H. ALBERT, *Traktat über die kritische Vernunft,* Tubinga, 1969, que tachan a Gadamer de «descriptivismo conservador» y de «tendencias anti-iluminísticas»). A este tipo de acusaciones Gadamer ha respondido con una enésima defensa de la primacía de la tradición sobre la reflexión, aun declarando no pertenecer a la «facción obscurantística» y no oponerse a la voluntad de cambio (cfr. *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik,* trad, ital., en *Ermeneutica e método universale,* cit., ps. 46-73, y la *Replik* contenida en AA. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* cit., ps. 284-315). En Italia, perplejidades críticas respecto al concepto gadameriano de tradición han sido formuladas por ejemplo por G. Cambiano, el cual ha subrayado como tradición y lenguaje, para Gadamer, no son «campos de posibilidad, sino hechos ineliminables y por lo tanto valores», escribe: «Gadamer tiene un concepto monolítico, positivo y irénico de tradición. En su presentación ella no aparece nunca atravesada por alternativas, conflictos, ramas muertas o abandonadas o reaparecidas: ella es el pasado que se ha impuesto y continúa imponiéndose, se asume en singular más que en plural, no es un campo de

selecciones posibles... Pero subrayar los aspectos de la pluralidad, del conflicto y de la selectividad habría significado abrir las puertas a una perspectiva iluminística. La posición de Gadamer puede ser en efecto descrita como un tradicionalismo radicalmente antiiluminístico: su objeto, bien lejos de mirar a una liberación de los obstáculos de la tradición, como pretenden las diferentes formas de iluminismo, es una cultura de la tradición... para Gadamer es ilusorio querer substraer fuerza a la tradición, que por definición es fuerza; en realidad prejuicio y autoridad dominan y deben ser acogidos y reconocidos positivamente» (Il *neoclassicismo animistico di Gadamer,* en «Belfagor», 3, 1985, p. 268 y 267). Según otros estudiosos, cualquier suerte de contraposición «frontal» entre la posición iluminística y la gadameriana no sería, en cambio, del todo fundada, puesto que nuestro autor, como hemos visto, estaría siempre obligado —como ha observado C. von Bormann— a hacer unas *concesiones* a la crítica iluminística y a reconocer que no *todos* los prejuicios son igualmente legítimos y válidos (cfr. G. SANSONETTI, *Il pensiero di Gadamer,* Brescia, 1988, ps. 185-86).

Sea cual fuere la valoración crítica que quiere expresar a este propósito, lo cierto es que la doctrina gadameriana de la tradición (no falta de ambigüedad) tiene, en el interior de la economía de *Verdad y método,* un papel «estratégico», en cuanto sirve para demostrar que el hombre no puede llegar a ser «dueño de sí mismo», en el sentido de estar libre «de toda atadura con el pasado» *(VM,* p. 329). En efecto, sentada la imposibilidad, por parte de los individuos, de prescindir del propio pasado, nuestro autor se propone defender la relevancia de la tradición en el ámbito de la ciencias del espíritu, en particular de la historiografía: «Se trata, en otras palabras, de reconocer la tradición como momento constitutivo de la actitud historiográfica y de investigar la fecundidad hermenéutica.» *(Ib.,* p. 332). A este objeto, Gadamer instituye un análisis del concepto de «clásico» —entendido como «una especie de presente fuera del tiempo, que es contemporáneo a cada presente» *(Ib.,* p. 337)— a través del cual llega a una definición general de la historicidad como esfuerzo de «conservación en el carácter destructivo del tiempo» *(Ib.,* ps. 338-39). Un esfuerzo en cuyo ámbito se produce aquella mediación supra-individual del pasado con el presente que está en la base de todo saber histórico: «La comprensión no es entendida tanto como una acción del sujeto *(eine Handlung der Subjektivität)* cuanto como el insertarse en el centro de un proceso de transmisión histórica, en el cual pasado y presente se sintetizan continuamente» *(Ib.,* p. 340). En conclusión, para Gadamer la actividad histórica no nace en el espacio vacío de una subjetividad abstracta o en el cuadro enrarecido de una conciencia extraña al pasado, sino en el horizonte temporal concreto de aquella mediación histórica viviente entre pasado y presente que está representada

por la «gran cadena de la tradición» *(Uomo e linguaggio,* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 114).

972. GADAMER: LOS CONCEPTOS CENTRALES DE LA HERMENÉUTICA: «LA LEJANÍA TEMPORAL», «LA HISTORIA DE LOS EFECTOS», «LA CONCIENCIA DE LA DETERMINACIÓN HISTÓRICA» Y «LA FUSIÓN DE LOS HORIZONTES».

Sentada la importada de la tradición para las ciencias del espíritu, Gadamer se pregunta cómo se configura, en concreto, «el trabajo hermenéutico» y qué consecuencias tiene, para la comprensión, «la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición» *(VM,* p. 340). La respuesta a estos interrogantes coincide, de hecho, con el enfoque de los concepteos básicos de la teoría gadameriana de la interpretación: «la lejanía» temporal *(Zeitenabstand),* «la historia de los efectos» *(Wirkungsgeschichte),* «el conocimiento de la determinación histórica» *(Wirkungsgeschichtlisches Bewusstsein)* y «la fusión de los horizontes» *(Horizontverschmelzung).*

Como sabemos, la primera entre todas las condiciones hermenéuticas es la pre-comprensión, que se determina en una serie de prejuicios, los cuales atestiguan nuestro pertenecer a una tradición, que *ate* interpretante e interpretado en un *mismo* proceso histórico: «La hermenéutica debe partir del hecho de que quien se pone a interpretar tiene un vínculo con la cosa que es objeto de transmisión histórica y tiene o adquiere una relación con la tradición que en dicha transmisión se expresa» *(VM,* p. 345). En otras palabras, interpretar, para Gadamer, quiere decir «estar en relación, a un tiempo, *con la* "cosa misma" que se manifiesta a través de la tradición, y *con una tradición* a partir de la cual la "cosa" pueda hablarme» *(Il problema della coscienza storica,* trad, ital., Napóles, 1969, p. 88). Relación o vínculo que fundamenta la posibilidad y la validez de la precomprensión que está en la base del trabajo hermenéutico. En efecto, como explica Vattimo, «el intérprete tiene una precomprensión fundada de la cosa porque pertenece existencialmente a una historia constituida y codeterminada por la cosa misma que se le da para interpretar *(Introducción* a *VM,* p. xviii). Esta *cercanía* del texto al intérprete, debida a la tradición, no excluye sin embargo su simultáneo *alejamiento,* debido a la alteridad encarnada por él: «la conciencia hermenéutica sabe que no puede haber, en relación con el objeto, un vínculo inmediatamente válido e indiscutido» *(VM,* p. 345). En efecto, nota aún Vattimo, «si se acentúa de modo exclusivo la no extrañeidad del intérprete a la cosa, se corre el riesgo de no entender el esfuerzo real que la interpretación siempre requiere; mientras que si se confiere demasiada

importancia a este esfuerzo, no se puede dejar de volver al metodologismo que parte precisamente de un esquema no correcto de contraposición radical entre sujeto y objeto» *(Introducción a VM,* ps. XVIII-XIX). Gadamer resuelve el problema con la doctrina de la «polaridad de familiaridad y extrañeidad» del dato hermenéutico *(VM,* p. 345), o sea con la tesis de la simultánea proximidad y distancia del *interpretandum* respecto al interpretante —dividido este último— entre su pertenencia a una tradición y su distancia respecto a los objetos que son el tema de su investigación» *(Il problema della coscienza storica,* cit., p. 88).

Retomando, en este cuadro, su propio discurso sobre los prejuicios (§969), Gadamer afirma que las pre-suposiciones no son algo de lo que el individuo pueda disponer libremente, en cuanto él no resulta capaz de *separar* anticipadamente los prejuicios fecundos y positivos, que hacen posible la comprensión, de los infecundos y negativos, que la estorban y la llevan al malentendido: «Esta distinción sólo puede suceder en el proceso productivo mismo, y la hermenéutica debe preguntarse cómo esto es posible» *(VM,* p. 345). Esto significa poner en primer plano aquello que en la hermenéutica del pasado ha quedado como un problema marginal, o sea la cuestión de la lejanía temporal y de sus efectos para la comprensión *(Ib.).* Después de haber aclarado, en contraste con los románticos, sometidos al optimismo iluminístico, que la hermenéutica, a través de los tiempos, no realiza un entender *mejor* (los textos) sino un simple entender *diferente,* puesto que «cada época interpreta necesariamente todo texto a *su propia* manera» *(Ib.,* p. 346, cursivas nuestras), Gadamer sostiene que la distancia temporal entre intérprete e interpretado no representa un obstáculo a derribar, o sea algo negativo que se deba superar (según la ingenua presuposición del historicismo objetivístico y de su vano esfuerzo por hacerse «contemporáneos» al autor y a la obra estudiada) sino una condición propicia para el comprender mismo. En efecto, puesto que el tiempo «es en realidad, el terreno que comporta el devenir y es aquello en lo cual el presente echa sus raíces» *(Il problema della coscienza storica,* cit., p. 88), el intervalo temporal no es un precipicio vacío, sino un espacio colmado por la tradición, que sirve de puente o de cordón umbilical entre los dos términos o mundos lejanos, de la relación hermenéutica: «se trata de reconocer en la distancia temporal una posibilidad positiva y productiva del comprender. Esta distancia no es un abismo desmesurado delante de nosotros, sino que está colmado por la transmisión y por la tradición, a cuya luz se muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica *(VM,* p. 347).

Una prueba de la fecundidad hermenéutica de la lejanía temporal nos la ha ofrecido la característica impotencia de nuestro juicio para tomar una posición fecunda sobre fenómenos cercanos o contemporáneos. Por ejemplo, el juicio sobre el arte contemporáneo, observa Gadamer, es bas-

tante problemático, puesto que nos acercamos a él con prejuicios incontrolables, o sea con unas presuposiciones que nos son demasiado connaturales para que podamos ser conscientes de ellas, y que nos hacen correr el riesgo de atribuir a la producción artística actual una excesiva resonancia, que no corresponde a su auténtico significado. Al contrario, una cierta distancia cronológica, capaz de eliminar los prejuicios de naturaleza particularista y de hacer emerger aquellos que pueden favorecer una comprensión eficaz, nos permite establecer de un modo más adecuado si se trata de obras de arte o no» *(VM,* p. 347; cfr. también *Il problema della coscienza storica,* cit., p. 89). En consecuencia, concluye nuestro autor, es sólo el fenómeno de la distancia temporal lo que hace posible la solución del específico problema crítico de la hermenéutica, o sea el de la distinción entre prejuicios *verdaderos,* que nos permiten conocer adecuadamente, y prejuicios *falsos* que nos desencaminan (o «ciegan», como se dice en *Il problema della coscienza storica,* cit., p. 89). En efecto, sostiene Gadamer, *completando* un discurso ya iniciado anteriormente (§969), la conciencia hermenéutica experta será «aquella que incluye en sí una conciencia histórica. Ella hará conscientes los prejuicios que guían la propia comprensión, de modo que el texto por interpretar, por su parte, se defina netamente por contraste como opinión de otros y como tal se haga valer. Poner en evidencia un prejuicio en cuanto tal quiere decir, obviamente, suspender su validez. Mientras un cierto prejuicio nos domina, en efecto, nosotros no lo reconocemos como juicio. ¿Cómo, pues, se pone en evidencia en cuanto tal? Poner frente a sí un prejuicio propio es cosa que no puede conseguirse mientras este prejuicio funciona de modo subrepticio e inobservado, sino sólo cuando, por así decir, se *hurga* en él. Ahora, esto sucede precisamente en virtud del encuentro con aquello que es objeto de transmisión histórica» *(VM,* p. 349; cursivas nuestras).

Esta «suspensión» de los prejuicios, para Gadamer, tiene el carácter de *la pregunta* (§973). La esencia de la pregunta es dejar y mantener abiertas las posibilidades. Ahora, si un prejuicio se pone en cuestión, en base a aquello que un texto dice, no significa simplemente que deba ser dejado de lado y que otro o cualquier otra cosa tenga que tomar su puesto, según la imperdonable ingenuidad del objetivismo histórico, el cual opina que se puede prescindir, de este modo, de uno mismo: «En realidad, el prejuicio propio juega auténticamente como propio en cuanto él mismo está puesto en juego, en cuestión. Solamente en la medida en que se pone en juego, puede entender la pretensión de verdad de lo otro y le hace posible ponerse a su vez en juego» *(Ib.).* El discurso sobre la distancia temporal y sobre los prejuicios, por lo tanto, ha conducido a nuestro autor al punto clave de su hermenéutica: aquélla por la cual un pensamiento histórico también debe, y en primer lugar, ser consciente de *su propia* historicidad *(Ib.,* p. 350). Un punto que se profundiza con el

principio de la *Wirkungsgeschichte* (literalmente: historia de los efectos), uno de los fundamentos de la hermenéutica gadameriana.

Como todos los conceptos de este filósofo, la noción de *Wirtkungsgeschichte* no tiene una única acepción, sino que reviste una multiplicidad compleja de significados inter dependientes. Significados que no se pueden dar por descontados (como a veces sucede), sino que hay que esforzarse por articular y aclarar, teniendo presente no sólo los textos, sino también las aportaciones de algunos de los mayores estudiosos de Gadamer. El principio de la «historia de los efectos» significa, literalmente, «que el trabajo histórico, en la descripción de un acontecimiento, debe tener siempre presentes las consecuencias, incluso las más remotas, de él; por ejemplo, en el caso de un texto literario, de su fortuna en varias épocas y ambientes. Y esto para garantizar que el acontecimiento no sea aislado y abstraído de su concreción temporal, sino captado en el curso de la historia a la que pertenece» (G. VATTIMO, *Estética ed ermeneutica en H. G. Gadamer,* cit., p. 125). En efecto, escribe Gadamer, «que el interés histórico no se dirija solamente al fenómeno histórico como tal o a la obra transmitida por la historia aisladamente entendida, sino también, en una tematización secundaria, a su "fortuna" y a sus efectos en la historia... es algo que se admite generalmente en términos de simple realización del planteamiento de un problema histórico... En estos términos, aquello que he llamado historia de los efectos no es nada nuevo. Pero decir que esta historia de los efectos es siempre indiscutible cuando se quiere sacar a plena luz el significado de una obra o de un dato histórico... esto es realmente algo nuevo, la enunciación de una exigencia... que deriva como resultado necesario de la reflexión sobre la conciencia histórica» (KM, p. 350).

Sin embargo, de acuerdo con el planteamiento *transcendental* y no metodológico de su investigación, a Gadamer no le interesa el aspecto operativo de dicho principio, o sea aquel aspecto en el que, por ejemplo, piensa Eugenio Garin, cuando escribe: «Sin metáforas, entra en la historia de Vico todo el viquismo, y una conciencia historiográfica madura no volverá desnuda a Vico, sino que tendrá presente la historia de las interpretaciones viquinianas y captará sus razones y sentido: y situará a Vico en este horizonte más amplio» *(La filosofía come sapere storico,* Bari, 1959, p. 120; cfr. F. BIANCO, *Storicismo ed ermeneutica,* Roma, 1974, p. 252); o bien aquel aspecto en el que por ejemplo piensan los estudiosos de la metodología didáctica, los cuales, tras las huellas del pensamiento histórico-hermenéutíco, consideran que para ayudar a los discentes a comprender mejor un acontecimiento o un autor es necesario ilustrarles sus «efectos» y la «fortuna» que los mismos han tenido en la posteridad. A nuestro autor le interesa más bien el valor «teorético» (como él mismo lo llama) de dicho concepto. Valor que se identifica como

la conciencia *reflejada* por el hecho de que la historia de los efectos está actuando desde siempre, sobre nosotros, que, frente a un dato histórico, como hemos visto, nos encontramos en una situación de virginal inmediatez más que de pre-comprensión prejudicial y parcial familiaridad con la obra o el acontecimiento.

En consecuencia, con la noción de *Wirkungsgeschichte* Gadamer intenta decir, *en primer lugar*, que el intérprete puede ceñirse a la tarea interpretativa sólo en un contexto de interpretaciones ya dadas, que actúan sobre él de un modo determinante, más allá de su propia conciencia, sirviendo de pre-condición necesaria de su comprensión: «La conciencia histórica debe tomar conciencia del hecho de que en la pretendida inmediatez con la cual ella se enfrenta a la obra o al dato histórico, actúa también siempre, aunque inconsciente y por lo tanto no controlada, esta estructura de la historia de los efectos» (KM, ps. 350-51). Dicho con los términos incisivos de Habermas: «La *Wirkungsgeschichte* es solamente la cadena de las interpretaciones pasadas, a través de la cual la precomprensión del intérprete es objetivamente, e incluso sin que éste lo sepa, mediada con su objeto» *(Zur Logik der Sozialwissenschaften*, en «Philosophische Rundschau», n. 5, 1967, p. 161). Observemos desde ahora cómo Gadamer, aun admitiendo que «esta forma de conciencia de la historia de los efectos es urgente precisamente en cuanto es una exigencia esencial para la conciencia científica» (KM, p. 351), niega sin embargo que el problema suscitado por ella pueda ser resuelto de una vez por todas de un modo unívoco: «Que de la historia de los efectos se pueda llegar a ser conscientes de una vez por todas de modo completo es una afirmación híbrida como la pretensión hegeliana del saber absoluto» *(Ib.*, página 352).

En segundo lugar, y consecuentemente, con la noción de historia de los efectos, Gadamer intenta insistir en cómo el intérprete se encuentra desde siempre en alguna *relación* con el objeto a interpretar, que determina y toca, con sus efectos, también al intérprete. Como puntualiza Vattimo: «aquello que toda teoría hermenéutica debe poner a su propia base es la pertenencia del intérprete a la historia. Lo cual quiere decir: yo me pongo frente a un acontecimiento a interpretar, pero mi posición y la estructura de mis hipótesis están ya parcialmente determinadas por el acontecimiento mismo, que actúa de algún modo sobre mí antes aún de que me preste a interpretarlo. La posibilidad de la interpretación de un texto o de un acontecimiento histórico consiste en el hecho de que texto e intérprete pertenecen originariamente a un "horizonte" histórico que los trasciende y los rige» *(Estética ed ermeneutica in H. G. Gadamer*, cit., p. 125). Globalmente entendida, la historia de los efectos aparece por lo tanto como aquella «continua mediación de pasado y presente que comprende sujeto y objeto y en la cual la tradición se afirma como un

impulso e influjo continuados» (J. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporánea,* trad, ital., Bolonia, 1986, p. 326). En conclusión, se puede decir, la *Wirkungsgeschichte,* en sus múltiples facetas, coincide con la historia misma, concebida como fuerza en acto o acción determinante *(Wirkung)* respecto a los sujetos que viven y operan en ella.

A la *Wirkungsgeschichte* corresponde en efecto la *Wirkungsgeschichte Bewusstsein* («la conciencia de la determinación histórica»). Este concepto, como hace notar el propio Gadamer en el *Prefacio* a la segunda edición alemana de *Verdad y método,* no está libre de una «cierta ambigüedad», puesto que por un lado indica la determinación de la historia sobre la conciencia; por otra, el conocimiento, por parte de la conciencia, de esta determinación *(VM,* p. 12). Pasando del alemán a las otras lenguas las dificultades se complican ulteriormente (cfr. R. DOTTORI, *Ermeneutica e critica dell'ideologia tra Gadamer e Habermas,* «Giornale critico della filosofía italiana», 1976, p. 560), puesto que los traductores están obligados a dar explícitamente sólo una acepción u otra, insistiendo sobre la determinación de la conciencia o sobre la conciencia de la determinación (cfr. las observaciones de A. DA RE, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofía pratica,* Rimini, 1982, ps. 23-24, nota). Por ejemplo Ricoeur, traduciendo «conscience exposée aux effects de l'histoire», evidencia la pasividad de la conciencia, o sea la determinación que la historia ejerce sobre ella. Lo mismo hacen aquellos traductores italianos (ver por ejemplo: *Ermeneutica e metódica universale,* cit.) que utilizan la expresión «conciencia insertada en el proceso histórico». Vattimo, traduciendo con «conciencia de la determinación histórica» parece subrayar en cambio la segunda acepción. Los estudiosos anglosajones oscilan también entre las dos versiones posibles, traduciendo por un lado, por ejemplo, «the consciousness that is effected by history» (D. E. Linge), «consciousnessin which history is ever at work» (G. B. Hess y R. E. Palmer) y «authentically historial consciousness» (R. E. Palmer). Y puesto que la conciencia de la determinación histórica es una conciencia que no sólo se reconoce expuesta a los efectos de la historia, sino que consciente de los efectos históricos producidos por ella, existen también versiones que insisten sobre la actividad, más que sobre la pasividad, de la conciencia histórica, traduciendo por ejemplo (A. Babolin) con «conciencia dotada de eficacia operadora» (cfr. GADAMER, *La universalidad del problema hermenéutico,* en AA. Vv., *Filosofi tedeschi d'oggi,* trad, ital., Bolonia, 1967, p. 117).

En la dificultad de ofrecer una traducción mejor, aquí haremos uso de la traducción de Vattimo, que además declara *(Introducción* a *VM,* p. xxi) haber traducido el término a propuesta del propio Gadamer, aunque esforzándose por tener mentalmente presente la duplicidad de significados de la expresión. En efecto, con la locución «conciencia de la de-

terminación histórica» entenderemos siempre un tipo de conciencia que es, y al mismo tiempo *se sabe,* expuesta a los efectos de la historia; o sea un tipo de conciencia que *viviéndose* como determinada históricamente ha tomado *teoréticamente* en serio, en antítesis a la insuficiente «conciencia histórica» *(historisches Bewusstsein)* de los historicistas, la *influencia* que la historia ejerce sobre ella bajo la forma de tradiciones y de prejuicios (aunque sin olvidar, por otro lado, que ella misma es «formadora de historia»).

Otro concepto fundamental de la hermenéutica de Gadamer ligado estructuralmente a aquello que se ha dicho hasta ahora, es el de la «fusión de los horizontes». Una vez sentado que el comprender histórico no nace de un punto meta-histórico, sino de una situación determinada por el flujo de los acontecimientos de la tradición, y establecido que estar-en-situación significa encontrarse dentro de un «horizonte», o sea en un «círculo que abarca y comprende todo aquello que es visible desde un cierto punto» *(Ib.,* p. 352), Gadamer, en polémica con la metodología historicista, según la cual el intérprete debería olvidar el horizonte de su *propio* presente, para transferirse en bloque en el horizonte del presente *ajeno,* se plantea algunos interrogantes. «¿Es verdad que hay dos horizontes distintos, aquél en el cual vive el intérprete y el horizonte histórico particular en el cual él se traslada? ¿El arte de la comprensión histórica consiste de verdad en la capacidad de trasladarse a horizontes distintos del propio? ¿Se puede, en general, hablar de distintos horizontes cerrados, en este sentido?» *(Ib.,* p. 354). A la primera pregunta Gadamer responde que no hay dos horizontes *separados,* sino un horizonte *único,* grande e íntimamente móvil «dentro del cual la vida humana vive y que la define como proceder y transmitirse» *(Ib.,* p. 355). A la segunda responde que el arte de la comprensión no implica un imposible e infecundo olvido de sí, sino un trasladarse *(trans-ferre)* a sí mismo a otro lugar temporal del pasado: ¿Qué significa, en efecto, trasladarse, situarse? Ciertamente no significa simplemente prescindir de sí mismo. Obviamente también hay necesidad de esto, en cuanto es necesario ponerse delante de los ojos efectivamente la otra situación. Pero en esta otra situación lo que es necesario es ponerse a *sí mismo...* Si nos ponemos en la situación de otro, lo entenderemos, o sea tomaremos conciencia de la alteridad, de la irreductible individualidad del otro precisamente en cuanto nos pondremos a *nosotros mismos* en su situación» *(Ib.,* p. 355).

A la tercera pregunta Gadamer, en armonía con cuanto se ha dicho, responde que no existen horizontes concluidos y fijados de un modo inmóvil, puesto que esto iría contra la movilidad histórica de la existencia humana, o sea el hecho de que «el horizonte es algo dentro de lo cual nosotros nos movemos y que se mueve con nosotros» *(Ib.).* Y esto es válido para el presente, para el pasado, y para su mediación concreta:

«La comprensión... es siempre el proceso de fusión de estos horizontes que se consideran independientes entre sí» *(Ib.,* p. 356). Pero si no existen tales horizontes independientes, ¿por qué, desde el punto de vista de Gadamer, se habla de una fusión de horizontes y no simplemente de la construcción de un *único* horizonte? La respuesta ya la conocemos: el dato histórico nos es familiar y extraño al mismo tiempo, de modo que, aunque sea en el ámbito de un cuadro substancialmente unitario, sigue subsistiendo aquella distinción y *alteridad* entre interpretante e interpretado, que si por un lado impide a la comprensión de ser una identificación ingenua con su objeto, por otro lado le impide reducirse a una pura esplicitación de prejuicios subjetivos: «Todo encuentro con el dato histórico que se efectúe con una explícita conciencia historiográfica, experimenta en sí la tensión entre texto a interpretar y presente del intérprete. La tarea de la hermenéutica consiste en no dejar que esta tensión sea cubierta y olvidada en un torpe acto de nivelación de los dos momentos, sino que sea a su vez conscientemente explicada» *(Ib.,* p. 357).

973. GADAMER: ARTICULACIONES ESENCIALES DE LA HERMENÉUTICA: «LA EXPLICACIÓN» Y LA DIALÉCTICA DIALÓGICA DE «PREGUNTA Y RESPUESTA».

La última parte de la segunda sección de *Verdad y método* se divide en tres subsecciones. La primera está dedicada al problema hermenéutico de la aplicación. La segunda al análisis de la conciencia de la determinación histórica y de las relaciones existentes entre experiencia histórica y saber. La tercera al desarrollo de la lógica hermenéutica de pregunta y respuesta.

En la tradición más antigua, recuerda Gadamer, el problema hermenéutico se articulaba en las fases de la «comprensión» *(subtilitas intelligendi,* de la «explicación» *(subtilitas explicandi)* y de la «aplicación» *(subtilitas applicandi).* Comprender-explicar-aplicar representan los tres momentos estructurales sucesivos del trabajo hermenéutico: «Es característico, añade Gadamer, que los tres sean llamados *subtilitas,* lo cual significa que no son entendidos como métodos de los cuales disponemos, sino más bien como una facultad que exige una particular finura de espíritu» *(VM,* p. 358). Más tarde, con el Romanticismo, se reconoció la íntima unidad de *intellegire* y de *explicare,* en cuanto la explicación ya no fue concebida como un acto sucesivo y accidentalmente añadido a la comprensión, sino como «la forma explícita del comprender *(Ib.).* Esta fusión de comprensión y de explicación tuvo sin embargo la consecuencia de excluir completamente del ámbito de la hermenéutica el que era el tercer momento de la *interpretación,* o sea la *aplicación.* Pareció, en efecto,

que la aplicación edificante, como por ejemplo se hacía de la Sagrada Escritura en la enseñanza y en la predicación cristiana, era algo totalmente presente de la comprensión histórica y teológica de la Escritura misma *(Ib.,* ps. 358-59). Convencido de que toda realidad del pasado, para ser interpretada, comporta alguna relación *vital* con el presente, Gadamer opina en cambio, contra la metodología historiográfica romántica y post-romántica, que en la comprensión se verifica *siempre* un tipo de aplicación del texto por interpretar a la situación *actual* del intérprete: «Debemos por lo tanto dar un paso más allá de los resultados de la hermenéutica romántica incluyendo en el proceso interpretativo unitario no sólo la comprensión y la explicación, sino también la aplicación. Con esto no pretendemos volver a la distinción tradicional de las tres *subtilitates* de la que habla el pietismo. Contrariamente a esta distinción, nosotros opinamos en efecto que la aplicación constituye, como la comprensión y la explicación, un aspecto constitutivo del acto interpretativo entendido como unidad» *(Ib.,* p. 359).

En consecuencia, para Gadamer, la aplicación deja de ser un momento sucesivo y ocasional del comprender, como sucedía en la hermenéutica tradicional, donde el sentido, ya comprendido, de un texto, se adaptaba en un segundo momento a la situación concreta del intérprete, para llegar a ser algo que condetermina el comprender mismo desde el principio y en la substancia (cfr. R. GARAVENTA, *Rileggendo «Wahrheit und Methode» de Hans-Georg Gadamer,* en *Miscellanea filosófica* 1978, Florencia, 1979, ps. 204-05). Gadamer hace aparecer esta tesis calificadora de su hermenéutica a través de un denso análisis histórico-crítico de la ética aristotélica y de la polémica que en esta obra se hace contra el concepto platónico del bien en sí (KM, ps. 363-76), y mediante una comparación con la hermenéutica jurídica *(Ib.,* ps. 376-95). «En la hermenéutica, como en Aristóteles —escribe Gadamer en *El problema de la conciencia histórica,* sintetizando su punto de vista sobre esta cuestión— la aplicación no puede nunca significar una operación subsidiaria, que se añade "por hechos consumados" a la comprensión: aquello a lo que debemos "aplicar" determinada desde el principio, y en su totalidad, el contenido efectivo y concreto de la comprensión hermenéutica. "Aplicar" no es adaptar alguna cosa en general, dada anticipadamente, para iluminar, después, una situación particular» (ob. cit., p. 77). La aplicación comporta por lo tanto una actualización inevitable del pasado sobre la base de las expectativas y de las preocupaciones del presente. Una actualización que presupone siempre la posibilidd de nuevas actualizaciones, puesto que un texto es comprendido en cada momento, o sea en cada situación concreta, de una manera nueva y diferente *(VM,* p. 360). Por ejemplo, aludiendo a la historia de los esquimales de norteámerica, Gadamer escribe: «Quien lea dentro de cincuenta o cien años una historia de estas tribus

escrita hoy, no encontrará esta historia envejecida sólo porque en ese tiempo él dispone de más noticias o interpreta las fuentes de un modo más adecuado; deberá reconocer que, en mil novecientos sesenta se leían las fuentes de un modo distinto porque estábamos preocupados por otros problemas, por otros prejuicios y por otros intereses» *(Ib.,* p. 10). En síntesis, la aplicación es «aquello que asegura nueva vida a los datos del pasado, no solamente porque los hace revivir en la perspectiva del presente, sino que los convierte, al mismo tiempo, en fuente de nuevas aperturas e interrogantes, que es lo que hace de la comprensión un proceso infinito» (G. SANSONETTI, *Il pensiero di Gadamer,* cit., p. 195).

El principio gadameriano de la aplicación ha sido entendido diversamente por los críticos. Por ejemplo, mientras Habermas ha subrayado la originalidad de dicho concepto, viendo en él una explicitación de la necesaria e inevitable conexión existente entre el comprender hermenéutico y la praxis humana en el mundo *(La logica delle scienze sociali,* cit., p. 245), Emilio Betti lo ha sometido a una dura crítica, viendo en él un procedimiento destinado a abrir de par en par las puertas «al arbitrio subjetivo» y a «esconder la verdad de la historia» *(Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften,* trad, ital., Roma, 1987, páginas 97-98).

En la parte dedicada al análisis de la conciencia de la determinación histórica *(VM,* ps. 395-418) Gadamer se interroga sobre uno de los problemas de fondo de su propia filosofía hermenéutica, o sea sobre la relación existente entre experiencia histórica y saber. Problema que en concreto se identifica con la actitud a asumir frente a la «filosofía de la reflexión» y al concepto hegeliano de un saber absoluto: «Al hablar de conciencia de la determinación histórica, ¿no nos encontramos inmediatamente prisioneros de la ley inmanente de la reflexividad, en base a la cual la reflexión resuelve y disuelve toda inmediatez que se le contraponga... Esto es, no estamos obligados a dar la razón a Hegel y a ver la *mediación absoluta de historia y verdad* como el fundamento de la hermenéutica?» *(Ib.,* p. 396). Obviamente, este tipo de preguntas, a la luz de todo cuanto se ha dicho hasta ahora, contiene ya una respuesta implícita *negativa* (que el filósofo ilustra a continuación), o sea el rechazo de resolver la experiencia *abierta* a nuestro ser histórico y finito en el mundo en un saber *cerrado* de naturaleza absoluta y totalizante. Sin embargo, puesto que la cuestión de la relación verdad-historia se vuelve a repetir en la tercera sección de *Verdad y método,* por razones de funcionalidad expositiva hemos preferido reagrupar en un único párrafo el importante tema de las relaciones Gadamer-Hegel (§976). La dialéctica de pregunta y respuesta, a la cual está dedicada la última parte de la segunda sección de *Verdad y método,* representa la articulación definitiva del proceso hermenéutico descrito por Gadamer. Las bases genéticas de esta dialéctica hermenéutica, que encuentra un antecedente en Bultmann, residen en la

asidua frecuentación gadameriana de los diálogos platónicos y de los textos de Hegel. En efecto, como resalta Ripanti, «las páginas de *Verdad y método,* que tratan de la dialéctica de pregunta y respuesta, no son otra cosa que la aplicación en el ámbito de la hermenéutica de los resultados de estos estudios» (ob. cit., p. 94).

Después de haber anticipado que para sacar a la luz el particular modo con que se actúa la experiencia hermenéutica, resulta indispensable profundizar en «el estudio de la esencia de la pregunta» *(Ib.,* p. 419), Gadamer observa cómo a esta última le es intrínseco el hecho de tener un «sentido» o sea una «dirección», en la cual solamente se puede encontrar una respuesta. En efecto, la pregunta «actúa» sobre su sujeto, o mejor lo «fuerza», dislocándolo en una determinada perspectiva y poniéndolo en la «apertura» de su problematicidad» *(Ib.,* p. 420). Por este motivo, según la gran intuición del Sócrates platónico, preguntar resulta mucho más difícil que contestar. La apertura de la pregunta implica sin embargo una delimitación causada por la pregunta misma *(Ib.,* p. 420). Ahora, si es mediante el preguntar como se pone en marcha la dialéctica de pregunta y respuesta, es también mediante el preguntar como se llega al saber, porque en la pregunta está ya implícito el acto descriminante del juicio. Una vez sentado que «el saber es en su esencia dialéctico», en cuanto «sólo puede tener saber quien tiene preguntas» *(Ib., p.* 422) y aclarado que «el arte del preguntar es el arte del preguntar todavía, o sea el arte mismo del pensar», que «se llama dialéctico porque es el arte de sostener un verdadero diálogo, Gadamer pasa a la descripción de la dinámica propia del diálogo, contemplado en su socrática capacidad de producir, más allá de las mentes individuales, verdades metasubjetivas y comunes, produciendo de este modo una fusión dialéctica entre los espíritus: «Aquello que sale a la luz en su verdad es el *logos* mismo que no es ni mio ni tuyo, y por lo tanto está más allá de cualquier opinar subjetivo de los interlocutores» *(Ib.,* p. 425).

También la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo, o sea un específico «entrar en diálogo con el texto» *(Ib.,* p. 425), basado en una relación espiritual entre interpretante e interpretado y en una dialéctica viviente de pregunta y respuesta. Esta «dialéctica», que para nuestro autor se identifica con la lógica concreta del trabajo hermenéutico, tiene una fisonomía compleja, que puede ser resumida de este modo. Acercarse a un texto significa reconstruir la pregunta originaria de la cual él es la respuesta, más allá de las intenciones *conscientes* del autor: «Como el acaecer de la historia en general no manifiesta ningún acuerdo con las representaciones subjetivas de quien vive y actúa en la historia, del mismo modo las tendencias de significado de un texto, en general trascienden con mucho aquello que el autor tenía en su mente» *(Ib.,* p. 43). Este trabajo de re-construcción de la pregunta originaria que está detrás del

texto implica por lo tanto un *nuestro* preguntar sobre el texto. Pero este preguntar es ya, a su vez, *solicitado* por el texto mismo, que en el interior de una determinada tradición, nos hace determinadas preguntas. Nuestra pregunta sobre el texto es por lo tanto la respuesta a una pregunta precedente, que el texto mismo nos dirige. Por lo cual, antes de ser y ponerse como el interrogante, el intérprete, desde el punto de vista de Gadamer, resulta ser de hecho, *el interrogado.* En substancia, la relación dialógica entre intérprete y texto se articula en tres fases interrelacionadas, que, vistas en su orden lógico de sucesión efectivo (cfr. *Ib.*, p. 431), son las siguientes: 1) en principio hay la pregunta que el texto nos hace, o sea nuestro ser directamente llamados por la palabra de la tradición, concebida como el conjunto de las voces de los difuntos, que siguen hablando a los vivos lanzándoles llamadas: «Es cierto que un texto no nos habla como nos habla el tú. Somos nosotros quienes debemos llevarlo a hablarnos. Pero... este acto por parte del intérprete no es nunca iniciativa arbitraria, sino que, como pregunta, está a su vez ligado a la respuesta que se espera del texto. La espera de una respuesta presupone ya, por su parte, que quien pregunta es tocado e interrogado por la tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la determinación histórica» *(Ib.*, p. 436); 2) Para responder a estas llamadas del pasado es necesario que el intérprete transformándose de interrogado, en interrogante, empieza a su vez a hacer preguntas al texto; 3) Estas preguntas pretenden reconstruir la pregunta originaria de la cual el texto sería la respuesta, a través de una operación que va necesariamente más allá del horizonte histórico del texto, en cuanto la pregunta re-construida no puede nunca estar dentro de su horizonte originario: «el horizonte que se delinea en la reconstrucción no es un verdadero horizonte que circunscriba; él mismo es a su vez inlcuido en el horizonte que nos abarca a nosotros cuando preguntamos y somos interpelados por la palabra del pasado» *(Ib.*, p. 432). Como podemos notar, la dialéctica de pregunta y respuesta, concebida como estructura transcendental del proceso hermenéutico y como encuentro de subjetividades diversas que se median entre sí, acaba por identificarse con el principio general de la fusión de los horizontes (§972).

974. GADAMER: LA LINGÜISTICIDAD DEL OBJETO Y DEL ACTO HERMENÉUTICO. PENSAMIENTO, PALABRA Y OBRA.

La tercera sección de *Verdad y método* («De la hermenéutica a la ontología. El hilo conductor del lenguaje») está dedicada al estudio del lenguaje, a través de un itinerario que va desde la puesta a la luz de la lingüisticidad esencial del fenómeno hermenéutico a la delineación de una ontología centrada en el lenguaje como modo de ser en general.

Esta sección, la más ardua de la obra y sobre la cual los críticos no siempre se han detenido adecuadamente, constituye, al contrario, «el verdadero centro del discurso filosófico de Gadamer» (cfr. G. RIPANTI, ob. cit., p. 99, el cual declara haber sido confirmado en tal idea por el mismo Gadamer, *Ib.*, nota 1). Que el problema del lenguaje salga finalmente a un primer plano no es ciertamente nada fortuito, puesto que representa la consecuencia explícita de un dato que, desde el principio, ha sido evidente: esto es, que todos los caracteres de la experiencia hermenéutica examinados sucesivamente viven, y son posibles, sólo *en virtud* del lenguaje y *en el* lenguaje («En la hermenéutica» afirma Gadamer con Schleiermacher, «hay un solo presupuesto: el lenguaje»). En efecto, «el lenguaje es el *médium* en el cual los interlocutores se comprenden y en el cual se verifica el acuerdo sobre la cosa» *(VM*, p. 442). El mismo diálogo hermenéutico, como lo demuestra el caso límite de las traducciones, resulta posible sólo gracias a la elaboración de un lenguaje común, que une intérprete e interpretado. Por lo demás, ya al final de la sección anterior, Gadamer había observado que «la fusión de horizontes que se sucede en la comprensión es obra específica del lenguaje» *(Ib.*, p. 436). Esta tesis de la *lingüisticidad* esencial e ineliminable del comprender («el lenguaje es el medio universal en el cual se efectúa la comprensión misma») y de la interpretación («puesto que el modo de efectuarse la comprensión en la interpretación») toma cuerpo en la demostración de la lingüisticidad constitutiva del *objeto* hermenéutico *(Ib.*, ps. 448-55) y del *acto* hermenéutico *(Ib.*, ps. 445-65).

Según Gadamer la esencia de la transmisión histórica que forma el objeto hermenéutico por excelencia, es algo lingüístico, puesto que aquello que es transmitido en el lenguaje posee, respecto a cualquier otro tipo de transmisión histórica, una peculiar situación de privilegio. En efecto, aquello que se nos presenta en la tradición en palabras no es un simple resto, sino algo que nos es «transmitido», confiado, o sea algo que nos viene comunicado: sea en la forma de la transmisión directa, en la cual viven el mito, lo usos y las costumbres de un pueblo, sea en la forma de la transmisión escrita, cuyos signos están en función de cada lector al que le sea posible leerlos *(Ib.*, p. 448). Sin embargo, mientras la tradición oral mezcla las noticias del pasado y del presente, la tradición escrita tiene la capacidad de reflejar más fácilmente el mundo histórico que la ha producido. Tanto más cuanto una tradición escrita no nos hace reconocer sólo algo particular, sino que nos hace presente «una entera humanidad histórica con su relación general con el mundo» *(Ib.*, p. 449); hasta el punto de que nuestra comprensión del pasado se hace particularmente incierta y fragmentada cuando de una determinada civilización no poseemos documentos lingüísticos, sino sólo monumentos mudos: «un conjunto tal de noticias del pasado no lo llamamos ni siquiera historia»

(Ib.). Además, el escrito comunica un significado —y por lo tanto un mensaje— que no sólo es independiente «de cualquier aspecto emocional de la expresión y de la comunicación directa» *(Ib.,* p. 451), sino que tiene la capacidad de transcender su propio tiempo, para hacerse «contemporáneo de cualquier presente» *(Ib.,* p. 448), en cuanto «aquello que está fijado por escrito se ha levantado por así decir delante de los ojos de todos en una esfera superior de sentido, de la cual cualquiera puede participar con la sola condición de saber leer» *(Ib.,* p. 451). En virtud de estas propiedades el escrito realiza, más que cualquier otra expresión del espíritu, aquella continuidad de la memoria y aquel deseo de permanencia y de duración con los cuales Hegel hacía coincidir el inicio de la historia.

Es pues frente a los textos escritos donde se sitúa la auténtica tarea hermenéutica. En efecto, puesto que el escrito es una forma de autoextrañamiento «la superación de él, o sea la lectura del texto, es la tarea más alta de la comprensión» *(Ib.,* p. 449). Una tarea que consiste en «transformar el texto en lenguaje vivo» *(Ib.)* y en penetrar en el sentido más allá de toda relación contingente con la «intención originaria del autor» y con el llamado «lector originario». En polémica contra la hermenéutica romántica, y contra toda forma de hermenéutica psicológica, Gadamer afirma en efecto que «un texto no quiere se entendido como una expresión de la vida, sino sólo en aquello que dice» *(Ib.,* p. 451). Así como la obra de arte se impone por sí misma, más allá de las interpretaciones del artista, también un escrito se impone por aquello que dice y no por las «intenciones» de quien lo ha compuesto. En otros términos, los textos excritos, para Gadamer, no quieren ser comprendidos como expresiones de la subjetividad de sus autores, sino por los mensajes de verdad que custodian en ellos mismos: «Aquello que está fijado por escrito ya se ha liberado de la contingencia de su propio origen y de su propio autor» *(Ib.,* ps. 454-55). Incluso el concepto de «lector originario» presenta, desde el punto de vista de Gadamer, una discutible validez crítica: «¿Qué significa, en efecto, contemporaneidad? A los oyentes de anteayer y de pasado mañana se les puede contar igualmente entre los contemporáneos a los cuales uno se dirige. ¿Dónde se deberá fijar el límite temporal que separa los destinatarios originales de los otros? ¿Quiénes son los contemporáneos, y qué es la pretensión de verdad de un texto, respecto a este vario mezclarse del ayer y del mañana?» *(Ib.,* p. 454). En realidad, concluye nuestro autor, contestando al fundamento de aquel «canon histórico-hermenéutico más bien grosero que es el principio del "lector originario", quien escribe y transmite se crea él mismo sus propios contemporáneos» *(Ib.),* puesto que «en la forma del escrito», como sabemos, «todo aquello que es transmitido llega a ser contemporáneo de cualquier presente» *(Ib.,* p. 448).

Según Gadamer, la lingüisticidad no es sólo una característica del «objeto» hermenéutico. En efecto, como se ha visto, (Gadamer vuelve varias veces sobre este punto) la interpretación puede producirse sólo mediante una fusión entre el lenguaje del texto y el lenguaje del intérprete, a la luz de un lenguaje *común.* En consecuencia, el acto hermenéutico se desenvuelve en el ámbito de un trenzado estructural entre comprensión, interpretación y lenguaje, puesto que comprender algo quiere decir interpretarlo, e interpretarlo significa articularlo en palabras: «la interpretación en forma lingüística es la forma de toda interpretación en general» *(Ib.,* p. 458). Esta «preeminencia fundamental del lenguaje» no es desmentida ni siquiera allá donde las palabras parecen incapaces de expresar aquello que sentimos interiormente. Si a veces nuestras posibilidades cognoscitivas parecen más precisas e individuadas que las posibilidades expresivas que el lenguaje ofrece (como sucede frente a la presencia imponente de las obras de arte) esto es debido al hecho de que en el lenguaje hay una tendencia a la nivelación y a la sedimentación, que constriñen nuestra comprensión en esquemas que nosotros sentimos como límites y a los cuales tratamos de substraernos con una actitud crítica *(Ib.,* p. 461). Pero la crítica que nosotros ejercemos en relación con el esquematismo de las formulaciones lingüísticas no se dirige a las convenciones de la expresión lingüística *en cuanto tal,* sino a las opiniones convencionales que han cristalizado en el lenguaje. En consecuencia, esta crítica no dice nada decisivo contra la unión entre comprensión y lenguaje. Al contrario, ella misma confirma esta unión, puesto que toda crítica al lenguaje está obligada, a su vez, a realizarse en forma *lingüística.* En síntesis: «el lenguaje siempre está más allá de toda crítica de sus límites» y «su universalidad va pareja con la universalidad de la razón» *(Ib.).* Esta tesis nace de un modo consecuencial del ya mencionado trenzado entre comprensión, interpretación y lenguaje. En efecto, «si toda comprensión está en una esencial relación de equivalencia con su posible interpretación y si, por otra parte, la comprensión no tiene fundamentalmente límites, es necesario que también el lenguaje dentro del cual la interpretación se formula tenga en sí una infinidad capaz de sobrepasar todos los límites» *(Ib.).*

La evidenciación de la lingüisticidad del acto interpretativo y de la universalidad del lenguaje introduce a Gadamer en el problema de la relación entre pensamiento y palabra y entre palabra y cosa, que él hace emerger de una reseña histórica del concepto de lenguaje en el ámbito del pensamiento occidental. Una reseña que se concreta, de hecho, en una recuperación *crítica* del pensamiento griego (por lo que concierne al nexo palabra-cosa) y del pensamiento medieval (por lo que se refiere a la relación pensamiento-lenguaje). Tomando en examen el *Crátilo* platónico «texto fundamental de la reflexión griega sobre el lenguaje» *(Ib.,*

p. 466), Gadamer, después de una ilustración histórica y analítica de las diferentes alternativas de la filosofía del lenguaje presentes en dicha obra, llega a su tesis teórica de fondo según la cual «la palabra es siempre significado» *(Ib.,* p. 479) queriendo decir, con esta expresión, que no existe en principio, una experiencia sin-palabras, que en un segundo momento, se subordinaría al lenguaje, concebido a la manera de simple *phoné,* o sea una manifestación exterior de una experiencia interior originaria: «Es, en cambio, constitutivo de la experiencia misma buscar y encontrar las palabras que sepan expresarlo. Se busca la palabra justa, o sea la palabra que es apropiada verdaderamente a la cosa, de modo que la cosa misma se exprese en ella. Incluso si excluímos esplícitamente que esto indique una simple relación de reproducción imitativa, sigue siendo verdad que la palabra "pertenece" de algún modo a la cosa misma, y no es algo como un signo accidental ligado exteriormente a la cosa» *(Ib.).* En otros términos, la experiencia humana está siempre estructurada lingüísticamente, en cuanto «la forma del concepto de la cosa, la búsqueda de la palabra justa para una cierta experiencia no son esfuerzos por registrar experiencias ya hechas, por fijarlas o comunicarlas, sino que *constituyen* la experiencia misma» (G. VATTIMO, *Introducción* a *VM,* p. xxv). Tanto es así, advierte Gadamer, que «no hay cosa donde no hay lenguaje» *(VM,* p. 558).

La filosofía griega, según Gadamer, se mostró, por lo general, alejada de esta conciencia de la indisoluble unidad de palabra y cosa, puesto que siguió oscilando entre una concepción del lenguaje como «imagen» (de la realidad) y una concepción del lenguaje como «signo» (convencional), presuponiendo, en todo caso, la abstracta y falsa idea de un conocimiento pre-lingüístico del mundo, del cual los nombres serían solamente «imágenes» o «signos» añadidos en un segundo momento — como si fuera posible, para el hombre, tener experiencia de una realidad cualquiera *antes* de expresarla con palabras: «El lenguaje no está delante de nosotros como un instrumento al cual nosotros recorrimos... Ambas interpretaciones de la palabra suponen las palabras como ya existentes y las cosas como ya conocidas. Parten, pues, demasiado tarde» *(Ib.,* p. 467). Por lo cual, «constreñido en la alternativa entre imagen y signo» el ser del lenguaje, en la evolución del pensamiento occidental, «sólo podía acabar siendo rebajado al nivel de puro signo» *(Ib.,* p. 480). Tanto es así que la crítica de la exactitud de los nombres llevada a cabo en el *Crátilo* representa ya el primer paso en una dirección al término de la cual está la moderna teoría instrumentalística del lenguaje y el ideal de un sistema simbólico de la razón» *(Ib.,* para otros aspectos de la crítica gadameriana del lenguaje; cfr. también §976 y §977).

Según Gadamer, el hecho de que la filosofía griega, a pesar de alguna indicación platónica y aristotélica, haya sido tan reacia a tener en cuenta

la indivisible conexión entre hablar y pensar, entre palabra y cosa, deriva de la necesidad, por parte de la naciente especulación filosófica, de defenderse «de la estrecha unión entre palabra y cosa en la cual el hombre hablante vive originariamente» *(Ib.,* p. 479). En efecto el dominio ejercido sobre el pensamiento por parte de este lenguaje, «el más hablable de todos» (Nietzsche), era tan grande que la filosofía tenía que poner todo su esfuerzo para liberarse de él, combatiendo, en los nombres, un elemento de confusión y de desviación cognoscitiva *(Ib.).* Aunque el pensamiento griego no haya penetrado adecuadamente en la esencia del lenguaje, también es verdad, según Gadamer, que «el olvido de dicha esencia que se observa en el pensamiento occidental no debe considerarse absoluto» *(Ib.,* p 480), puesto que el cristianismo, en virtud de su doctrina de la encarnación y del misterio trinitario, ha conseguido pensar, aunque sea de un modo indirecto y analógico, el enigma del lenguaje en su estrecha relación con el pensamiento: «Es por lo tanto preferible que nos remitamos al pensamiento cristiano de la Edad Media, que pensó radicalmente de un modo nuevo, partiendo de un interés dogmático y teológico, el misterio de esta unidad» *(Ib.,* p. 465). A través de un complejo *excursus* sobre la teología trinitaria de la edad media y sobre la correspondiente problemática del *verbum,* que constituye un verdadero ensayo de erudicción histórica y de reflexión crítica *(Ib.,* ps. 480-90), Gadamer repite, en efecto, «la íntima unidad de pensar y hablar» y el carácter «eventual» o de «suceso» del lenguaje, que se explica en una relación entre el significado universal de la plabra y el continuo proceso de formación de los conceptos (v. ps. 490-502).

El alcance de estas referencias de *Verdad y método* a la filosofía y a la teología de la Edad Media no se debe, con todo, sobrevalorar o amplificar más de la cuenta, ni en un sentido filo-teológico, como cuando se insiste sobre las bases "cristianas" de la hermenéutica de Gadamer, ni en sentido anti-teológico, como cuando se dice, con Hans Albert, que la hermenéutica sería una «continuación de la teología» con otros medios, o incluso una «capitulación... frente a la teología» *(Traktat über Kritische Vernunft,* cit.; trad ital., *Per un razionalismo critico,* Bolonia, 1973, p. 164). Por ejemplo en *Hombre y lenguaje,* redimensionando su (presunto) "medievalismo" Gadamer proclama explícitamente que «en el pensamiento filosófico occidental no se ha comprendido de ningún modo el alcance esencial del lenguaje» (ob. cit., p. 108). Y en el curso de un *«Gespräch»* con Claus Grossner, a propósito de las críticas de Albert sobre el carácter "teológico" de la hermenéutica, ha respuesto secamente: «Son afirmaciones emocionales contra un teólogo, cosa que yo no soy» *(I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo crítico,* cit., p. 268).

975. GADAMER: HOMBRE, MUNDO Y LENGUAJE.

Después del intermedio histórico-crítico sobre el pensamiento griego y cristiano, en el cual ha anticipado algunos fundamentos de su filosofía del lenguaje, Gadamer, retomando el hilo de su discurso, se propone mostrar cómo el carácter lingüístico del fenómeno hermenéutico arraiga en la más general lingüisticidad de la experiencia humana del mundo.

Pasando cuentas con la moderna filosofía del lenguaje, nuestro autor se declara de acuerdo con Humboldt en considerar la lengua como «visión del mundo» y «espejo de las peculiaridades espirituales de las naciones» aunque rechazando la diferenciación abstracta entre «forma lingüística» y «contenido que es transmitido». Además reconoce a Humboldt el mérito de haber intuido que «la esencia del lenguaje es el acto viviente del hablar» *(VM,* p. 506) y de haber dejado claro, contra la hipótesis de una condición muda del hombre, que «el lenguaje es un fenómeno humano originario» *(Ib.,* p. 506), sentando así las bases de una «vasta perspectiva antropológica» centrada en la idea según la cual el lenguaje no es sólo una de las aptitudes de que dispone el hombre que vive en el mundo, sino *aquello* por lo cual los hombres tienen un mundo» *(Ib.,* p. 507). Enlazando con la antropología filosófica del novecientos y su doctrina de la *específica* posición del hombre en el mundo (Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, tec.), Gadamer sostiene que el hombre tiene «mundo» en un sentido distinto del de los otros seres vivos. En efecto, a diferencia de estos últimos, que «están, por así decir, clavados en su ambiente» *(Ib., p.* 508), el hombre presenta una característica *libertad del ambiente:* «Los animales pueden abandonar su ambiente de origen y vagar por toda la tierra, sin por esto llegar a liberarse de la dependencia en relación con el ambiente. El alzamiento por encima del ambiente significa en cambio, para el hombre, *elevarse al mundo, y* no indica un abandono del ambiente, sino una nueva posición en relación con él, una actitud libre y distanciada» *(Ib.,* ps. 508-09).

Esta capacidad de alzarse por encima de la presión del ambiente circunstante y de elevarse al mundo es debida al lenguaje: «Tener un mundo significa relacionarse con el mundo. Pero relacionarse al mundo requiere estar despegados de aquello que en el mundo nos viene al encuentro hasta el punto de poderlo representar tal como es. Este poder es a un tiempo tener-mundo y tener-lenguaje» *(Ib.,* p. 508). En otros términos, en virtud de la «originaria lingüisticidad del humano ser-en-el-mundo» *(Ib.,* p. 507) se puede decir, según Gadamer, que «quien tiene lenguaje "tiene" el mundo» *(Ib.,* p. 518). Esta relación lingüística con el mundo explica el antiguo «enigma» de una multiplicidad de lenguas diversas, que la historia de la Torre de Babel ha resuelto míticamente, presuponiendo una originaria unidad lingüística del género humano y una pos-

terior confusión de los idiomas. En realidad, filosóficamente hablando, resulta claro que «con la libertad general del hombre respecto al ambiente también es dada su libre facultad de hablar, y por lo tanto también la base de la multiplicidad histórica de los modos en que el hablar humano se relaciona con el único mundo» *(Ib.,* p. 508). Tanto es así que mientras la manera de comunicar de los animales es un llamarse siempre igual, el lenguaje de los hombres es una «posibilidad libre y variable» de expresión *(Ib.,* p. 509).

Gadamer considera que todas las formas de comunidad humana son *comunidades lingüísticas* que se basan en la comunicación, entendida como «hecho vital, en el cual una determinada comunidad vive y se mueve» *(Ib.,* p. 510). En efecto, el lenguaje es por su propia naturaleza «diálogo», o sea algo que se realiza sólo «a través de la actuación efectiva de la comunicación» *(Ib.)* y el ejercicio concreto del entenderse. Por este motivo, el lenguaje no es considerado como «un simple medio de comunicación», sino como la comunicación misma en su desplegarse viviente y significativo. Esta lingüisticidad originaria de nuestra experiencia del mundo hace que el lenguaje sea algo *absoluto* que «precede a todo aquello que está reconocido y enunciado como algo que es» *(Ib.,* p. 514). Como tal, el lenguaje se indentifica con el horizonte del mundo *(Welthorizont);* es más, con el mundo mismo, entendido como *umfassende Ganze,* o sea como el todo circunscribiente dentro del cual solamente algo resulta accesible: «Aquello que es objeto de conocimiento y de discurso está... siempre comprendido en el horizonte del lenguaje, que coincide con el mundo» *(Ib.,* p. 515). En efecto, el mundo nos ha sido concedido sólo como lenguaje, exactamente como el lenguaje nos ha sido concedido sólo como mundo: «No solamente el mundo es mundo solamente en cuanto se expresa en el lenguaje; el lenguaje, a su vez, ha existido sólo en cuanto en él se representa el mundo» *(Ib.,* p. 507). En consecuencia, el lenguaje no se identifica ni con el sujeto ni con el objeto. Es más bien la totalidad del yo y del mundo que todo lo abarca, es la *zusammengehórigkeit,* el recíproco pertenecerse de ambos; es aquella unidad englobadora que la tradición metafísica ha pensado con el concepto de *ser.* «la verdad efectiva del lenguaje... ¿no está precisamente en el hecho de que ella no es una fuerza formal y una capacidad, sino un preliminar Ser comprendido de todo el Ser a través de su posible llegar al lenguaje?» *(La natura dell'oggeto e U linguaggio della cose,* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 101).

Pero si el mundo se da sólo *dentro* del lenguaje, existiendo en concreto, como mundo-lenguaje que encierra la totalidad de nuestras relaciones con lo real, hasta el punto de que el devenir del mundo es devenir del lenguaje y viceversa, el concepto de mundo *en sí,* como patrón de medida de las múltiples visiones lingüísticas del mundo, deja de tener

sentido: «el mundo no es algo distinto de las visiones dentro de las cuales se presenta» *(Ib.).* Tanto es así que quien se obstinara en contraponer las *visiones* del mundo al mundo *en sí* estaría obligado a pensar no teológicamente, en cuanto el en sí de las cosas no le sería dado a él, sino a Dios; o de un modo luciferino, en cuanto debería pensarse él mismo como unidad divina *(Ib.,* p. 512). En consecuencia, al no poder "salir" nunca de nuestra visión lingüística del mundo, para alcanzar el mundo extralingüístico en sí, solamente podemos «ampliar» indefinidamente nuestra visión perspectivística de las cosas, o bien ensancharla, sobre la base del común *médium* lingüístico, mediante las visiones ajenas: «Es cierto que los "mundos" históricos, que se suceden en el curso de la historia, son distintos entre sí y del mundo actual. Sin embargo, es siempre un mundo humano, o sea un mundo lingüístico, el que se presenta en toda tradición. En cuanto constituido lingüísticamente, cada uno de estos mundos está abierto a cada posible nueva intuición y por lo tanto a cada posible ampliación de su propia concepción del mundo, y conscientemente también accesible a los otros» *(Ib.,* p. 511).

La originariedad y absolutez del lenguaje, en el cual estamos «puestos» desde siempre (recuérdese el heideggeriano «vivir en el lenguaje», de derivación romántica), implica también que el hombre no pueda «disponer» del lenguaje a su propio arbitrio. Como ya se ha mencionado (§974) la filosofía gadameriana del lenguaje está a las antípodas de la instrumentalística que ha dominado buena parte del pensamiento occidental. Esta última presupone, en efecto: 1) que el lenguaje es un conjunto de «imágenes» o de «signos» que tienen la función de designar un mundo ya pre-lingüísticamente conocido; 2) que el lenguaje es un «instrumento» al servicio del hombre. Contra la primera tesis, Gadamer sostiene que nuestra experiencia del mundo se produce paralelamente al lenguaje, puesto que las cosas experimentadas con-crecen con las palabras y viceversa (§974), en cuanto pertenece a las cosas, y pasa a formarlas, la experiencia lingüística que el hombre tiene progresivamente de ellas: «Nosotros crecemos, aprendemos a conocer el mundo, aprendemos a conocer a los hombres, y en fin a nosotros mismos, mientras aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa ser introducido en la descripción del mundo familiar y conocido por nosotros en el uso de un instrumento que tenemos a mano, sino que significa adquirir conocimiento y familiaridad del mundo mismo, tal como él nos encuentra» *(Uomo e linguaggio,* cit., p. 111).

Contra la segunda tesis, Gadamer afirma que la lengua no es un libre proyecto nuestro, sino una estructura en la cual nos encontramos desde siempre y que siempre nos precede: «La verdad es que nosotros estamos siempre en casa, por lo que se refiere a la lengua» *(Ib.,* p. 111), «Nosotros estamos siempre prevenidos en todo nuestro pensar y conocer, a tra-

vés de la interpretación lingüística del mundo, crecer en la cual significa crecer en el mundo» *(Ib.,* ps. 112-13). Ahora, puesto que es «esencial para el instrumento que nosotros seamos dueños de su uso, esto es, que podamos tomarlo en nuestras manos y dejarlo cuando ya no sirve» *(Ib.,* p. 110), se debe admitir, según nuestro autor, que «la lengua no es sobre todo ningún instrumento, ningún utensilio» *(Ib.).* «Nosotros más bien estamos cogidos por la lengua, que es propiamente nuestra, en todo nuestro propio saber, en todo el saber del mundo» *(Ib.,* p. 111; para ulteriores profundizaciones de esta temática §977 y §078). Una confirmación de nuestro originario e intranscendible pertenecer al lenguaje nos lo proporcionan los propios sistemas artificiales de comunicación (como los lenguajes cifrados y formalizados por la ciencia), que presuponen siempre, en su base, una «comunicación lingüística verdadera» *(VM,* p. 511), o sea una comunicación viviente, y necesitan siempre, para justificarse y para explicar sus convicciones, de un «metalenguaje» (cfr. GADAMER, *Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft* en AA. Vv., *Das Problem der Sprache,* Munich, 1967, p. 12). «Es sabido, escribe Gadamer, que el acuerdo con el cual se instituye un cierto lenguaje artificial no pertenece a éste sino a otro lenguaje. En una comunidad lingüística real no se establece nunca de hecho un acuerdo, porque siempre nos encontramos de acuerdo; el acuerdo es algo que ya ha sucedido, como enseñó Aristóteles. Aquello sobre lo que se busca el acuerdo es el mundo que se nos presenta en la vida asociada y que lo encierra todo; objeto del acuerdo no son nunca, en cambio, los medios de comunicación como tales *(VM,* p. 511).

En virtud de su absolutez y de su carácter de «totalidad omniabarcante» el lenguaje nunca puede «ser dado como objeto de experiencia» *(Ib.,* p. 517). En efecto, en cuanto horizonte, el lenguaje escapa a toda presa objetivante, y toda afirmación cae, a priori, *dentro* de él: «El enigma efectivo del lenguaje es, sin embargo, éste, que nosotros en verdad no lo conocemos nunca completamente. Todo el pensar sobre la lengua más bien ha sido recuperado ya por el lenguaje» *(Mensch und Sprache,* trad, ital., cit., p. 110). Pretender contemplar el mundo del lenguaje desde lo alto resulta por lo tanto ilusorio, puesto que no existe un punto de vista *exterior* a la experiencia lingüística del mundo, desde el cual dicha experiencia pueda ser mirada objetivamente: «Ni siquiera la lingüística comparada, que estudia las lenguas en su estructura, conoce un punto de vista superior al lenguaje desde el cual sea cognoscible en el sí del ser» *(VM,* p. 518). Que el lenguaje no pueda nunca llegar a ser objeto de experiencia no excluye por otra parte que posea una objetividad característica propia en cuanto «aquello que el lenguaje expresa son hechos» *(Ib.,* p. 509). La objetividad del lenguaje, con todo, no se confunde con la objetividad de la ciencia *(Ib.,* p. 518). Ante todo, la objetividad que

la ciencia conoce y sobre la cual basa su carácter objetivo específico, también forma parte de aquellas relatividades que son abrazadas por el lenguaje en cuanto horizonte del mundo. El mismo ser *en* sí de las cosas, en el cual se fija la ciencia, desde la física a la biología, cae también dentro del lenguaje y se revela como nada más que «una posición particular en la cual el hombre decide situarlas y situarse en relación con ellas» (G. VATTIMO, *Introducción, a VM,* p. xxv). En segundo lugar, mientras la ciencia se basa en una medición objetivante de los entes, en el estructurarse lingüístico de la experiencia humana del mundo «no hay algo simplemente-presente que sea calculado o medido, sino que hay lo que es, en el modo en el cual se muestra al hombre como lo que es y como significante, llega a la expresión en la palabra» *(Ib.,* p. 521). En otras palabras, el lenguaje vivo, antes de toda posible organización científica, tiene la función ontológico-reveladora de base del abrirse del ser: «En todo lenguaje hay... una relación inmediata con la esencia de lo que es» (Ib., p. 518).

976. GADAMER: ESTRUCTURA ESPECULATIVA DEL LENGUAJE Y DE LA DIALÉCTICA HERMENÉUTICA. LA POLÉMICA CONTRA HEGEL Y CONTRA EL CONCEPTO DE «SABER ABSOLUTO».

En el penúltimo párrafo de *Verdad y método* («El "medio" del lenguaje y su estructura especulativa»), Gadamer trata del concepto de la «pertenencia» y del carácter dialéctico y especulativo del lenguaje, contraponiendo la dialéctica *hermenéutica* a la dialéctica *absoluta* de Hegel.

Después de haber afirmado que el lenguaje es el *medio* universal de la experiencia (no como instrumento, sino como elemento portante de ella) puesto que «estando en relación con la totalidad del ente, pone el ser histórico-finito del hombre en comunicación consigo mismo y con el mundo» *(VM,* p. 523), Gadamer se detiene sobre la «pertenencia» *(Zugehörigkeit),* entendiendo con esta expresión, una doctrina que «ve el conocimiento como un momento del ser mismo y no ante todo como un hecho del sujeto» *(Ib.,* p. 524). En otros términos, la pertenencia indica una situación en la cual no hay tanto un actuar del sujeto sobre la cosa (según el esquema de los modernos) cuanto un actuar de la cosa sobre el sujeto (según el esquema de los griegos y de la Edad Media). Hermenéuticamente hablando, la pertenencia se identifica por lo tanto con la situación interpretativa misma, considerada como un «suceder» en el cual un texto o una tradición actúa sobre nosotros (§973), poniéndose a su vez en juego: «El auténtico suceso hermenéutico es... hecho posible por el hecho de que la palabra que nos llega del pasado y que debemos escuchar nos toca directamente, como una palabra que se dirige específica-

mente a nosotros» «del lado del "objeto", este suceder significa el ponerse en juego del contenido de la tradición en sus siempre nuevas posibilidades de sentido y de resonancia, ampliadas y extendidas por la relación con cada nuevo intérprete» *(Ib.,* ps. 527-28). La pertenencia interpretativa, puntualiza Gadamer con tonos heideggerianos, tiene la forma del oir *(Hörem)* porque aquel que es interpelado «no puede oír lo que quiera o no... como puede hacer, en cambio, en el caso del ver que se niega a ver mirando a otra parte» *(Ib.,* p. 528).

La actividad hermenéutica supone, por consiguiente, una primacía del oído sobre el ojo, puesto que es a través del oir que la palabra del pasado llega a la vida presente, imponiéndose perentoriamente al sujeto, que no puede dejar de percibir las «voces», de que está rodeado desde su nacimiento y por las que es *interpelado* sin cesar: «Pertinentemente es ahora quien es interpelado por la tradición, por la palabra del pasado... La verdad de la tradición es como el presente, que es inmediatamente manifiesto a los sentidos. El modo de ser de la tradición no es obviamente algo seniblemente inmediato. Ella es el lenguaje» *(Ib.,* p. 529). «La experiencia hermenéutica como experiencia auténtica, debe tomar sobre sí todo aquello que se le presente. No tiene la libertad de escoger y de rechazar. Pero tampoco puede reivindicar ni siquiera una libertad que consiste en dejar las cosas en suspenso, una actitud que parece específica de la comprensión respecto al objeto del comprender. No puede hacer que aquel evento que ella misma es no haya sucedido» *(Ib.).* El concepto de pertenencia, más que describir la unión del individuo con la tradición, y, como veremos, con el lenguaje, sirve también para aclarar el conjunto de las relaciones del hombre con el ser, configurándose por lo tanto como uno de los conceptos básicos del entero pensamiento de Gadamer (cfr. sobre este punto, el §978).

Prosiguiendo con su discurso, después de haber insistido sobre las «insufuciencias del concepto moderno de método» *(Ib.,* p. 530) y después de haber subrayado su propia cercanía «con Hegel y con la antigüedad» *(Ib.),* Gadamer cita con aprobación la polémica del filósofo alemán contra la «reflexión externa», exaltando su rechazo de todo método que se aplique al propio contenido *desde fuera* y su tenaz defensa de un método que se identifique con «el actuar de la cosa misma», o sea con aquel pensar lógico-consecuencial que se conoce con el nombre de dialéctica: «Lo cierto es que el contenido no procede y no se desarrolla sin que nosotros pensemos; pero pensar significa precisamente desarrollar un contenido según su íntima consecuencialidad. En este sentido, exige que se mantengan alejadas las fantasías "que suelen ponerse en medio", y que nos atengamos rigurosamente a la consecuencialidad lógica del pensamiento. Los griegos nos han enseñado a llamar a todo esto *dialéctica» (Ib., p.* 530). También el pensamiento hermenéutico, precisa Gadamer, es «una

especie de dialéctica» *(Ib.,* p. 531) dirigida por medio del lenguaje, puesto que en ella se produce un actuar de la cosa misma (el texto), o sea un actuar que, contrariamente al método de la ciencia moderna, es más bien (para el intérprete) un sufrir.

La dialéctica hermenéutica tiene en común, con la dialéctica metafísica y con la hegeliana, la «especulatividad», o sea la capacidad de reflejar (especular, de «speculum») el «movimiento interior» y la «globalidad de sentido» del objeto estudiado: «tanto en el lenguaje del diálogo como en el de la poesía y también en el de la interpretación, se nos ha mostrado la estructura especulativa del lenguaje, que consiste en no ser un reflejo de algo fijado, sino un llegar a la expresión en la cual se anuncia una totalidad de sentido» *(Ib.,* p. 541). En efecto, tal como la dialéctica filosófica saca a la luz la totalidad de la verdad a través de la supresión de todas las posiciones unilaterales, lo que realiza mediante la superación de las contradicciones, así también el trabajo hermenéutico tiene la misión de poner en claro una totalidad de sentido en todos sus aspectos *(Ib.,* p. 538). Sin embargo, puntualiza Gadamer, la analogía que parece instituirse entre la dialéctica hermenéutica y la metafísica (de tipo hegeliano) no es una analogía auténtica: «Una tal conexión olvida en efecto la esencia de la experiencia hermenéutica y la radical finitud que está en su base» *(Ib.,* p. 539). En efecto, la «dialéctica del concepto» de Hegel está basada: 1) en una concepción del lengaje como «aserción»; 2) en la presuposición de un «saber infinito» que implica una mediación total del propio objeto. Por contra, la dialéctica dialógica de la hermenéutica se basa en el reconocimiento del infinito horizonte del *no-dicho* que destaca sobre el fondo del todo dicho y en el esfuerzo por sacar a la luz la totalidad de sentido que se encuentra inevitablemente detrás de todo decir. Un esfuerzo que no excluye, sino que implica, la finitud y la historicidad del intérprete, y por lo tanto el carácter finito y abierto de la empresa hermenéutica: «Todo discurrir humano es finito en el sentido de que en él hay siempre una infinidad de sentido por desarrollar y por interpretar» *(Ib.,* p. 524); «la palabra que capta e interpreta el sentido del texto... de una representación finita de una infinidad de sentido» *(Ib.,* p. 523). Esta concepción de la finitud como infinita apertura —y prisma de una multiplicidad ilimitada de perspectivas— coincide con la inagotabilidad del proceso hermenéutico, visto como *unendliche Aufgabe:* «la puesta en luz del verdadero sentido contenido en un texto o en una producción artística no llega, en un momento determinado, a su conclusión; es en realidad un proceso infinito» *(Ib.,* p. 348). Esto explica por qué Gadamer habla a veces de «discurso infinito» y de «infinito espacio del decir» (cfr. por ejemplo: *Uomo e linguaggio,* cit., p. 116 y 117).

Sobre el tema de las relaciones entre hermenéutica y hegelismo nuestro autor se había detenido asimismo con anterioridad, sobre todo en

el párrafo titulado «Análisis del conocimiento de la determinación histórica» (que hemos omitido provisionalemente, cfr. §973, con objeto de una exposición orgánica del nexo Gadamer-Hegel). Después de haberse preguntado, en dicho párrafo, si no estamos «obligados a dar la razón a Hegel y a ver la *mediación absoluta de historia y verdad* como el fundamento de la hermenéutica», Gadamer escribe que «Un tal problema nunca será tomado en serio, sólo con que se piense en la visión historicista del mundo y en su desarrollo desde Schleiermacher hasta Dilthey» *(VM,* p. 396). En efecto, la tarea de la hermenéutica parece cumplirse *sólo* en la infinidad del saber, o sea en la integración total entre pasado y presente: «La hermenéutica se piensa basada en el ideal de un iluminismo total, en la completa liberación de nuestro horizonte histórico de todo límite, en la superación de nuestra finitud en la infinidad del saber, en suma, en definitiva, en la omnipresencia del saber histórico del espíritu» *(Ib.).* Tanto es así que si bien el historicismo del siglo XIX no se ha reconocido explícitamente en las últimas consecuencias de esta perspectiva «en la substancia más profunda es precisamente la posición de Hegel aquella en la cual dicho historicismo encuentra su justificación» *(Ib.).* De hecho, incluso si los exponentes de la escuela histórica, prisioneros del ideal de la experiencia, preferían remitirse a Schleiermacher o a Humboldt, más que a Hegel, al final es sólo «la unidad panteística de cada individuo con el todo aquello que, en sus sistemas, hace posible el milagro de la comprensión» *(Ib.),* hasta el punto de que «ni el kantismo de Schleiermacher ni el de Humboldt representan una posición sistemática autónoma respecto a la conclusión especulativa que el idealismo encuentra en la dialéctica absoluta hegeliana» *(Ib.,* ps. 396-97)

Esto significa que el verdadero y decisivo término de confrontación de la hermenéutica es Hegel. En el párrafo mencionado, la confutación del idealismo hegeliano pasa a través del análisis del concepto de «experiencia» (en el sentido histórico-existencial y no científico-epistemológico del término). Mientras que para Hegel la dialéctica de la experiencia desemboca en una resolución del ser en la filosofía, para Gadamer la dialéctica de la experiencia acaba en una *apertura* de la experiencia misma, o sea en nuevas experiencias — según un proceso nunca concluido, que coincide con la finitud misma de nuestro ser: «La auténtica experiencia es aquella en la cual el hombre se vuelve consciente de su propia finitud» *(Ib.,* p. 413). Esta conciencia de la condición histórico-finita del hombre pone fuera de juego todo ideal de saber absoluto y toda residual veleidad de objetivación completa del curso histórico: *«Ser histórico significa no poder nunca resolverse totalmente en autotransparencia» (Geschichtlichsein heibt, nie im Sichwissen aufgehen») (Ib.,* p. 352; *VM,* ps. 285-86), «La situación es algo dentro de la cual estamos, en lo cual siendo ya nos encontramos siempre, y la clarificación de ella es una tarea que no con-

cluye nunca» *(Ib.).* En otras palabras, la inmersión real de quien hace historia en la corriente de la historia misma, y el hecho de que toda comprensión historiográfica represente un suceso de la historicidad, que cae en *el interior* de la historicidad misma, según el principio de la *Wirkungsgeschichte,* hace que el hombre, según Gadamer, esté estructuralmente impedido para transcender sus límites situacionales y alcanzar un punto de vista absoluto sobre la totalidad del mundo histórico.

Los críticos están de acuerdo en subrayar la importancia de esta confrontación de Gadamer con Hegel. Como escribe Ripanti, no es cierto «que sea por una cuestión de formalismo de la reflexión por lo que Gadamer deba pasar cuentas con Hegel, sino porque la filosofía del espíritu, en su pretensión de actuar la mediación total entre historia y presente, toca el centro mismo del problema hermenéutico» (ob. cit., p. 77). Y como observa Pietro De Vitiis «la filosofía hermenéutica gadameriana podría... ser considerada, en su globalidad, como el intento de establecer una línea de demarcación entre la sistematicidad del idealismo especulativo hegeliano y nuestro presente filosófico, de determinar aquello que es vivo y aquello que está muerto en Hegel, dado que, a un siglo y medio de distancia, no es ya posible encerrarse en el involucro del pensamiento hegeliano» *(Ermeneutica e sapere assoluto,* Lecce, 1984, p. 183). Los estudiosos están también de acuerdo en puntualizar las ambivalencias del hegelismo antihegeliano de Gadamer, que por un lado acepta del filósofo alemán el concepto del saber como integración o mediación pensante entre pasado y presente, y por otro lado rechaza el modelo metafísico de un saber total. Son típicas, en este sentido, las observaciones críticas de A. De Waelhens, según el cual Gadamer profesaría «un hegelismo sin saber absoluto», que lo llevaría «a defender al mismo tiempo una concepción hegeliana del saber» y a la «afirmación de este saber como no absoluto» *(Sur une herméneutique de l'herméneutique,* en «Revue phiposophique de Louvain, LX, 1962, p. 588 y 574). La cercanía de Gadamer a Hegel por lo que se refiere al modelo «integracionístico» del saber y su distancia de él por cuanto se refiere al ideal de un saber «en el cual se recoja la fusión de los horizontes» es sostenida también por Ricoeur y por una serie de estudiosos de diversas tendencias (G. Bormann, R, Dottori, R. L. Fetz, etc.).

Procediendo más allá de la simple constatación historiográfica y situándose en un plano abiertamente crítico-teórico, Pannenberg, aunque sin hacer suyo el hegelismo como sistema, ha tratado de salvar, en contra de Gadamer, la exigencia hegeliana de la totalidad como resultado *inevitable* del pensamiento hermenéutico. En efecto, según Pannenberg, los análisis de Gadamer lo empujarían nuevamente hacia una acepción universal de la historia, de la cual él, teniendo ante sus ojos el sistema hegeliano, querría huir *(Grundfragen systematischer Theologie. Gesam-*

melte Aufsätze, Gotinga, 1971,1, p. 116). En otros términos, el concepto de fusión de los horizontes, que implica la superación de los horizontes particulares, comportaría el acceso a aquel único horizonte de fondo que es la historia universal, y por lo tanto la admisión de una perspectiva filosófica basada en la utilización de la categoría de la totalidad. En el cuadro de esta perspectiva, Pannenberg defiende, con todo, la función enunciativa del lenguaje. A diferencia de Gadamer, que minusvalorando el aserto reconoce la existencia de un horizonte de sentido último nunca completamente explicitado, Pannenberg sostiene que lo inexpresado puede ser comprendido sólo sobre el fondo de aquello que es expresado, y que la falta del aserto hace imposible el lenguaje (cfr. M. PAGANO, *Senso e* ventó *nell'epestimologia di Pannenberg* en AA. Vv., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della liberta,* Milán, 1979, página 354 y sgs.).

La respuesta de Gadamer a Pannenberg muestra su profunda arraigada aversión hacia toda forma, aunque sea matizada, de *absolutes Wissen.* Él insiste, en efecto, en la insostenibilidad teorética de la noción de «historia universal», que le parece decididamente desmentida por la adquisición del principio de la historicidad estructural del saber histórico, como lo muestra el hecho de que toda historia, incluida la historia universal, «siempre tiene que ser reescrita hasta el fin del mundo» *(VM,* p. XLV), en cuanto cualquier eventual realización de ella tiene una validez que no dura más tiempo que «un relámpago» (cfr. H. G. GADAMER-J. HABERMAS, *Das Erbe Hegels,* Frankfurt dM., 1979, ps. 79-80). Según Gadamer, la historia universal es necesaria sólo en una «perspectiva práctica». Sin embargo, si en el plano práctico el teólogo, en virtud de la fe, puede esbozar una doctrina de la historia universal, que tiene en la «historicidad absoluta de la encarnación» su perno y su clave de sentido, tal posibilidad no es concedida al filósofo (cfr. *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia,* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 68). La cualidad dialéctica de la totalidad ha encontrado otro defensor de relieve, aunque sea desde un punto de vista bien distinto del de Pannenger, en Habermas *(Lógica delle scienze sociale,* cit., ps. 260-64). Pero aquí también es válido aquello que Gadamer, coherentemente con el principio de la conciencia de la determinación histórica, ha hecho valer contra Pannenberg: o sea la imposibilidad, por parte del hombre, de transcendir su propia situación histórica y de elevarse a un saber histórico global.

977. GADAMER: LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA Y EL CONCEPTO EXTRA METÓDICO DE VERDAD.

Al final de *Verdad y método* Gadamer retoma y sintetiza los puntos principales de su «ontología hermenéutica» llegando a una puesta a punto

del «aspecto universal de la hermenéutica» y del concepto de «verdad».

Aprovechando su filosofía del lenguaje, nuestro autor vuelve a insistir en el hecho de que este último, en virtud de su naturaleza dialéctico-especulativa (§976) implica un «llegar a expresión» del ser, o sea un darse de ser mismo *en el* lenguaje y *como* lenguaje: «llegar a expresión en el lenguaje no significa adquirir una segunda existencia. El modo en que algo se presenta pertenece en cambio a su ser propio. Todo aquello que es lenguaje, se encuentra por lo tanto una unidad especulativa: hay una diferencia entre ser y un presentarse, que sin embargo no es una verdadera diferencia» *(VM,* p. 542). En otros términos, «Aquello que llega a expresión en el lenguaje es algo más que la palabra misma. Pero la palabra es palabra sólo en virtud de aquello que en ella expresa. Existe en su propio ser sensible sólo para desaparecer en aquello que se ha dicho. A su vez, aquello que llega a expresión en ella no es algo que exista antes separadamente, sino que sólo en la palabra recibe su propia y substanciacial determinación». Este llegar a expresión del ser en el lenguaje coincide al mismo tiempo con el llegar a expresión de todo aquello que puede ser objeto de comprensión. Circunstancia que Gadamer puntualiza con la sintética y apodíctica fórmula *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache:* «El ser, que puede llegar a ser comprendido, es lenguaje» *(Ib.).* Cualquiera que sea la interpretación específica que se quiera dar de esta tesis un poco sibilina —que un grosor polisémico fuente de «obscuras confusiones» (cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt,* Frankfurt dM., 1981, trad, ital., Bolonia, 1984, ps. 14-15)— nos parece que Gadamer, con ella, intenta decir, ante todo, que al hombre sólo le resulta inteligible aquello que está estructurado como lenguaje, o sea «hecho de modo que de por sí se presenta a la comprensión» *(Ib.).* Sin embargo, detenerse en este primer nivel de lectura sería reduccionista. En consecuencia, en armonía con todo el discurso desarrollado hasta ahora, preferimos entender la fórmula en cuestión en un significado más amplio y profundo, de tipo ontológico: el ser *es* lenguaje y *como tal* es experimentado y comprendido. Para utilizar las palabras de Vattimo: «Ninguna duda... de que el enunciado se tiene que leer en sus dos comas, las cuales, por lo menos en italiano, excluyen cualquier significado restrictivo, que sería además simplemente tautológico: no es (sólo) aquel ser que es objeto de "comprensión" (por ejemplo, en oposición a "explicación" causal, etc.) lo que es lenguaje; sino que es todo el ser el que, en cuanto puede ser comprendido, se identifica con el lenguaje» *(Al di la del soggetto,* Milán, 1981, 2ª ed., 1989, p. 98).

La ontologicidad y la universalidad del lenguaje, en el sentido explicado, se identifican, según Gadamer, con la ontologicidad y la universalidad del fenómeno hermenéutico, en cuanto toda relación del hombre con el mundo está definida por el lenguaje y por la comprensión, esto

es, se configura como una relación de interpretación lingüísticamente estructurada. En síntesis: el lenguaje es una autorrepresentación universal del ser que sirve como medio intersubjetivo del entender o del interpretar: «El lenguaje y por lo tanto la comprensión son caracteres que definen en general y fundamentalmente toda relación del hombre con el mundo. La hermenéutica, como hemos visto, es en este sentido un aspecto universal de la filosofía, y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu» *(Ib.*, p. 543). Esto explica por qué, en la óptica de la «ontología hermenéutica» de Gadamer, toda reflexión sobre el ser resulta, de hecho, una reflexión sobre el carácter lingüístico e interpretativo de nuestra relación con el mundo —y viceversa—. Gadamer opina que esta universalidad omnicomprensiva del lenguaje, y por lo tanto de la hermenéutica, no está desmentida ni por supuestas experiencias extralingüísticas, como el trabajo y el dominio (a las cuales se refiere por ejemplo Habermas), ni por supuestas experiencias prelingüísticas, como los gestos o las emociones (a las cuales se refieren por ejemplo Piaget y Plessner). En efecto, toda experiencia social del mundo como toda experiencia psíquica humana, es desde el principio lingüísticamente articulada y mediata. En otras palabras, el lenguaje, en cuanto médium de la realidad, es «la interpretación y la apropiación de aquello que hay de nosotros en las relaciones reales de trabajo y de poder, además de cualquier otra relación que constituye nuestro mundo» *(Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia,* en *Ermeneutica e metódica universale,* ob. cit., p. 62). En consecuencia, la universalidad hermenéutica, como nuestro autor ha recordado en varias ocasiones a sus críticos, no puede quedar restringida sólo a los dominios del arte y de los textos escritos, sino que debe investir todo sector de lo humano —del derecho a la ciencia, de la sociología a la política— según el programa, ya claramente enunciado en su obra de 1960, de «una hermenéutica universal que concierne todo el conjunto de la relación del hombre con el mundo» (VM, p. 543).

La tesis de la naturaleza omnicomprensiva del lenguaje, también permite a Gadamer afrontar de un modo original una de las cuestiones clásicas de la filosofía: la *correspondencia* entre mente y realidad, conocimiento y cosas. Un problema que la metafísica tradicional ha resuelto de un modo teológico, basando en el espíritu infinito de Dios «aquello que para el espíritu finito parece un enigma insoluble», esto es, «la adaptación del alma creada a las cosas creadas» *(La natura dell'oggetto e il linguaggio delle cose,* cit., p. 99 y 116) y que el idealismo romántico ha resuelto de un modo secularizado con la doctrina del Espíritu inmanente: «nadie ha comprendido, mejor que el Idealismo alemán, que la conciencia y su objeto no constituyen dos mundos separados. A este respecto incluso ha acuñado el concepto de "filosofía de la identidad". Ha mostrado que en realidad conciencia y objeto son solamente las partes

de un conjunto, y que toda separación forzada del puro sujeto y de la pura objetividad es un dogmatismo del pensamiento» (*I fondamenti filosofía del XX secolo* en *Ermeneutica e metodica universale,* cit., p. 133). En cambio, según Gadamer, aquello que garantiza al *Zusammengehörigkeit* (copertenencia) y la *Entsprechung* (correspondencia) de lo subjetivo y de lo objetivo no es Dios o el Espíritu, sino el lenguaje mismo: «El lenguaje es un medio en el cual yo y mundo se conjugan, o mejor se presentan en su originaria congeneridad: ésta es la idea que ha guiado nuestra reflexión» (*VM,* p. 541).

Esta absolutez y centralidad del lenguaje, que hace de él «el acaecer de la historia misma» (cfr. W. SCHULZ, *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers,* en AA. Vv., *Hermeneutik und Dialektik,* Tubinga, 1970, II, ps. 308-11) no excluye sin embargo su finitud, esto es, el hecho de que la mediación realizada por él es algo abierto y nunca acabado. En efecto, el hombre, como ya sabemos, no llega nunca, según Gadamer, a abarcar la *totalidad* del lenguaje (y por lo tanto del ser), en cuanto toda enunciación, aun sucediendo en el lenguaje y por medio del lenguaje, no agota nunca la vida global del lenguaje mismo. Es más, puesto que el horizonte último del lenguaje se destaca siempre en una ulterioridad inalcanzable, el proceso de autodesvelamiento del ser en el lenguaje es un proceso sin fin (cfr. F. BIANCO, *Storicismo ed ermeneutica,* cit., p. 231). Entre los críticos que más han insistido sobre el hecho de que el lenguaje, para Gadamer, es absoluto y finito, o mejor absoluto precisamente en cuanto finito, recordamos a O. Pöggler (recensión a la 1ª ed. de *VM,* en «Philosophischer Literaturanzeiger», 1963, fasc. 1, p. 8) y G. Vattimo. «La mediación total constituida por el lenguaje —escribe este último— es total (o sea sin residuos, sin exterioridad entre yo y el mundo) precisamente en la medida en que no puede nunca llegar a ser total en el sentido de estar concluida. Una mediación total como concluida (el saber absoluto de Hegel) presupondría siempre una originaria extrañeidad que puede ser superada de una vez para siempre por una apropiación definitiva. Pero si yo y mundo son totalmente mediados en la unidad del lenguaje, el movimiento de uno nunca es escindible del movimiento del otro; no puede haber un punto de llegada representado por una apropiación última, puesto que ésta siempre se ha producido y, al mismo tiempo, se sigue produciendo continuamente (*Introducción* a *VM,* p. xxvi).

En el ámbito del «pliegue ontológico» (*VM,* p. 544) asumido por su problemática especulativa, Gadamer, en las últimas páginas de *Verdad y método,* intenta una síntesis de su pensamiento a la luz del concepto metafísico de lo *bello,* asumido, tras la estela de un antiguo filón de pensamiento que va desde Platón a la Escolástica, como una noción ontológica de alcance *universal, capaz* de aclarar definitivamente la estructura de la comprensión y de la verdad. Después de haber recordado que lo

bello posee tradicionalmente los caracteres del "suceso" y de la "inmediatez", en cuanto, teniendo «el modo de ser de la luz» *(Ib.,* p. 550), no representa algo de lo que el individuo *dispone*, sino algo que él se *impone* (la belleza es auto-evidencia). Gadamer declara que la experiencia hermenéutica tiene la misma estructura ontológica que la experiencia de lo bello. De este modo, él no hace más que subrayar otra vez aún: 1) que el comprender implica una preeminencia de la cosa misma sobre el sujeto, o sea un carácter «eventual», gracias al cual «quien comprende está siempre en un suceder en el cual se hace valer un determinado sentido» *(Ib.,* p. 558); 2) que el concepto de verdad subyacente en la experiencia hermenéutica implica un tipo de encuentro con los textos el cual, análogamente al tipo de encuentro con la belleza («Las cosas bellas son aquellas cuyo valor resplandece de por sí», *Ib.,* p. 154) tiene el significado del encuentro con algo que se auto-impone como tal.

En otros términos, retomando «un antiguo aspecto constitutivo de la verdad» en antítesis al «moderno metodologismo científico» *(Ib.,* p. 552), nuestro autor da a entender que la verdad no es el resultado de una conquista «metódica» mensurable y demostrable objetivamente, sino el fruto de una autopresentación extra metódica de la cosa *(Sache)* al sujeto: «Cuando entendemos un texto, el significado del mismo se nos impone exactamente igual como nos somete a lo bello» *(Ib.,* p. 558), «Toda la dignidad de la experiencia hermenéutica... nos ha parecido que reside en el hecho de que en ella no hay un dato que se trate simplemente de coordinar con el resto de nuestro conocimiento, sino que aquello del pasado que nos viene al encuentro nos *dice* algo. La comprensión no realiza por lo tanto su perfección en una virtuosidad técnica... Es, en cambio, experiencia auténtica, o sea encuentro con algo que se hace valer como verdad» *(Ib.,* p. 557). El concepto de la verdad como eventualidad extrametódica —y por lo tanto como hacer de la cosa misma— es expresado por Gadamer también mediante el concepto de «juego», entendido (§968) como un proceso que posee una primacía respecto a sus protagonistas, los cuales están substancialmente apresados en su dinámica intrínseca. En otros términos, con la idea de juego Gadamer intenta insistir en el hecho de que la verdad y el lenguaje (en el cual ella se encarna y vive) son «sucesos» de los cuales el hombre no es el sujeto o el dueño, como piensa la insolencia filosófica de los modernos, sino el simple *instrumento.* En efecto, en el «juego» de la verdad y del lenguaje, *quien* juega verdaderamente, según nuestro autor, no es el hombre, sino la verdad y el lenguaje: «Conformemente a esto, tampoco aquí se debe hablar tanto de un jugar *con* el lenguaje o con los contenidos de la experiencia o de la transmisión histórica, cuanto del juego que juega el lenguaje *mismo» (Ib.,* p. 558; cursivas nuestras). En conclusión, para Gadamer, como también para Heidegger, *die Sprache spricht* (y, con él, la verdad) — no

el hombre. En efecto, para este último la verdad no es tanto un «aferrar» *(begreifen, con-cipere)* cuanto un «habitar» o un «pertenecer» a alguna cosa (= el ser-lenguaje encarnado en las diferentes comunidades y tradiciones históricas) que se manifiesta a través de una serie in-finita de «mensajes» y de «voces».

978. GADAMER: PRESUPUESTOS Y CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS DE LA HERMENÉUTICA: EL PUNTO DE VISTA DE LO FINITO Y EL RECHAZO DEL SUBJETIVISMO MODERNO. LA «PERTENENCIA» Y EL «JUEGO» COMO METÁFORAS ÚLTIMAS DE LA RELACIÓN HOMBRE-MUNDO.

Llegados al término de la construcción especulativa de Gadamer, puede ser útil, a fines de una mejor comprensión *global* de ella, observar «panorámicamente» sus momentos esenciales a la luz de los que creemos que son los presupuestos y las consecuencias filosóficas de fondo: 1) la ontología de la finitud, heredada del primer Heidegger (y en parte de Kant); 2) el rechazo del subjetivismo moderno heredado del último Heidegger (y en parte de los Griegos y de Hegel).

La idea de la finitud *(Endlichkeit)* de nuestro existir y del nuestro comprender, o sea la conciencia de que «toda expectativa y todo proyecto de los seres finitos son finitos y limitados» *(VM,* p. 413), constituye un auténtico «hilo rojo» de la meditación hermenéutica de Gadamer, que cruza sus principales temáticas. Explicando él mismo el origen *heideggeriano* de dicha idea —sobre la cual han insistido después los críticos— Gadamer ha subrayado varias veces la originalidad y la importancia de la «Hermeneutik der Faktizität» desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo:* «No era el puro cogito entendido como estructura esencial de la universalidad lo que debía constituir la base de la problematización fenomenológica, sino la insondable e indeducible efectividad del ser-aquí, la existencia: una idea tan audaz como difícil de desarrollar en sus consecuencias» *(VM,* ps. 300-01). Desde el punto de vista histórico-temporal, que es el que importa a Gadamer, la efectividad del ser-aquí significa que el *Dasein* es un proyecto-dado que puede avanzar hacia el futuro sólo en cuanto es ya desde siempre, y ante todo pasado: «El alcance de una doctrina existencial como la del ser-dado —de la *Geworfenheit*— está precisamente en el enseñar cómo el ser-aquí que se proyecta hacia el propio "saber-ser-aquí" futuro, es un ser que desde ahora ha sido, de modo que todos los comportamientos libres frente a sí mismo chocan y se detienen en presencia de la efectividad de su ser» *(Martin Heidegger e il significato della sua «ermeneutica dell'effettività» per le scienze umane,* en *Il problema della coscienza storica,* cit., página 58).

El heideggeriano ser-dados en el *mundo* equivale por lo tanto, en Gadamer, a nuestro concreto ser-dados en la *historia,* por lo cual finitud *e* historicidad, hermenéuticamente hablando, son conceptos idénticos: «Limitación significa temporalidad, y así la "esencia" del Ser-aquí es su historicidad» *(I fondamenti filosofici del XX secolo,* cit., p. 140). En otras palabras, declarar que el hombre puede ser comprendido sólo en base a su finitud constitutiva, significa decir, para nuestro autor, que el hombre «está en la historia *y* sólo puede ser radicalmente comprendido en su ser mismo a través del concepto de historicidad» *(La continuitá della storia e Vattimo di esistenza,* en *Ermeneutica e metodica universale,* cit., p. 226). Tanto es así que Gadamer utiliza a menudo términos combinados como «finitud histórica», «ser histórico-finito», etc., reconociendo en la estructura ontológica designada por ellos, la realidad de fondo de nuestra condición: «Es obvio que no puede haber ninguna actividad histórico-finita del hombre que consiga cancelar completamente las huellas de esta finitud humana» (VM, p. 332). Como se ha visto, este concepto de finitud histórica representa el perno de la rehabilitación gadameriana de los prejuicios (cfr. §970) y de la tradición (§971). En efecto, precisamente porque el hombre no es un ser infinito y autocreador, sino un proyecto-dado, su razón será la fuerza «habitada» por una serie de prejuicios que atestiguan su pertenencia concreta a un determinado universo histórico (KM, ps. 324-25), y su ser-en el-mundo será, de hecho, un ser-en la-tradición (VM, p. 329). El concepto de finitud histórica representa también la llave maestra de la doctrina gadameriana del saber, centrada toda en el conocimiento, por parte del hombre, del su «ser dueño del tiempo y del futuro» (KM, p. 413) y en el rechazo explícito de toda forma de filosofía absoluta, que olvida la datidad del entender, o sea el hecho de que la conciencia de la determinación histórica es «más ser que consciencia» *(Mehr Sein als Bewusstsein),* más históricamente determinada que consciente de su misma determinación (cfr. *Kant e la filosofía ermeneutica,* en «Rassegna di teología», 1975, p. 223). La idea de la finitud como una barrera insuperable, inexorablemente interpuesta a la consecución de un punto de vista total sobre la historia, sirve, por lo tanto, de auténtico *leit-motiv* de la obra de Gadamer, cuyas figuras polémicas recurrentes son en efecto «la totalizante reflexión del espíritu» (KM, p. 301), la «superación de nuestra finitud en la infinidad del saber» *(Ib.,* p. 396), la «omnipresencia del saber histórico del espíritu» *(Ib.),* la «total mediación entre ser y pensamiento» *(Ib.,* p. 526), el «auto desplegamiento dialéctico del Espíritu del cual habla la filosofía de Hegel» *(Ib., p.* 358), la «presuposición del saber infinito» *(Ib,* p. 539), etc.

Esta polémica contra el absolutismo metafísico, encarnado sobre todo por Hegel, recibe un influjo explícito del criticismo kantiano, mediado

por la ontología de la finitud de Heidegger. Gadamer está convencido de que en la base del distanciamiento entre Heidegger y Husserl está Kant. Obviamente no un Kant interpretado fichtianamente e idealísticamente, o sea a la luz de la deducción de las categorías del Yo, sino un Kant que al concebir el conocimiento como síntesis de espontaneidad y de receptividad (cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929) había llegado a individuar la dependencia del intelecto respecto a *los datos* de la sensibilidad, y por lo tanto la finitud de los poderes mentales del hombre (cfr. *Kant e la filosofía ermeneutica,* cit). También Gadamer se remite a Kant. Es más, respecto a Heidegger, su unión con el filósofo del límite es aún más marcada, puesto que él declara que considera plenamente válida la conclusión anti-metafísica de la *Crítica de la razón pura:* «Acepto completemente la crítica kantiana de la razón pura —escribe nuestro autor en el prefacio de la segunda edición alemana de su obra— y... considero aquellas aserciones que, sólo de un modo dialéctico, van del finito al infinito, del objeto de la experiencia al estar en sí, de lo temporal a lo eterno, como puras expresiones de conceptos límite, de los cuales la filosofía no puede obtener ningún conocimiento auténtico» *(VM,* p. 15; cfr. también *Hermeneutik und Historismus* en «Philosophische Rundschau», 1961, ps. 241-76, y *Die phänomenologische Bewegung, Ib.,* 1963, ps. 1-45).

Una persuasión substancialmente repetida en *Los fundamentos filosóficos del siglo XX,* donde Gadamer muestra que considera obligada y normativa la distinción kantiana entre pensar y conocer, considerándola como un correctivo metódico permanente a las pretensiones de la metafísica de proceder *más allá* de la experiencia: «El segundo *partner* de este diálogo por encima de los siglos me parece que es, como antes, Kant, por el hecho de que ha fijado de una vez para siempre la diferencia entre representarse *(Sichdenken)* y conocer *(Erkennen),* y, como me parece, de modo obligado. El conocer puede contener también otra cosa, además del modo de conocimiento de la ciencia natural matemática y su modo de elaboración de la experiencia, que Kant tenía entonces bajo su atención; en todo caso, el conocimiento es algo distinto respecto a todo representarse, al cual ninguna experiencia ofrece una base de legitimación. Esto me parece que Kant lo ha aclarado» (ob. cit., p. 143; trad, modificada, cfr. P. DE VITIIS, ob. cit., ps. 203-04). Todo esto, si por un lado atestigua que Kant y Hegel son «los dos polos entre los cuales se debate continuamente la filosofía hermenéutica» (R. DOTTORI, *Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polémica tra Gadamer e Habermas,* cit., p. 569, nota 2), por otro lado explica por qué las diferentes objeciones «hegelianas» a Gadamer, que solicitan un paso de la historicidad a la historia universal (§976), están inexorablemente destinadas a caer bajo los golpes del irrenunciable kantismo (o «polo kantiano») de

nuestro autor y acaban por situarse en la antítesis frontal con aquel principio de la finitud del comprender que representa el *a priori* mismo de todo esfuerzo interpretativo y de toda investigación filosófica: «la universalidad de la experiencia hermenéutica no podría ser, en principio, accesible a un espíritu infinito que desarrolla por sí mismo todo aquello que tiene un sentido, todo ..., y piensa todo lo pensable en su perfecta autotransparencia. El Dios de Aristóteles (y también el espíritu hegeliano) ha dejado ya a sus espaldas la "filosofía", este movimiento de la existencia finita. Ninguno de los dioses filosofa, dice Platón» (VM, p. 554).

El otro *lei-motiv* de la hermenéutica filosófica de Gadamer es la polémica anti-subjetivística y el rechazo de la mentalidad conciencialística moderna (cfr. P. FRUCHON, *Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H. G. Gadamer,* en «Archives de Philosophie», 1973, n. 4 y 1974, ns. 2, 3 y 4). También en este caso, la influencia determinante procede de Heidegger, y de su destrucción crítica de los conceptos de «subjetividad» y de «consciencia» (cfr. *Ifondamenti filosofici del XX secólo,* cit., ps. 131-32). Destrucción ya empezada en *Sein und Zeit* y llevada a sus extremas consecuencias con la *Kehre,* de la cual Gadamer ha sacado *una forma mentis* «ontocéntrica» opuesta a aquella «subjetocéntrica» de la modernidad, que ha caracterizado en profundidad el paisaje conceptual de su filosofía: «Por lo que se refiere al contenido —puntualizará el filósofo en una entrevista de 1981— es el "segundo Heidegger", no el "primero", aquel que ha ejercido una fascinación sobre mí» *(Interpretazione e veritá. Colloquio con Adriano Fabris,* en «Teoria» II, 1982, p. 167). Este reclamo al Heidegger «ontológico» está acompañado de una recuperación de la herencia del pensamiento griego, al cual el mismo Heidegger, más allá del paréntesis subjetivístico de la filosofía moderna, se ha remitido substancialmente, llegando a la superación «de los conceptos guía de la moderna filosofía del conocimiento» y de los residuos gnoseológicos de la fenomenología (cfr, *Soggettivitá e intersoggettivita nella prospettiva di Heidegger,* trad, ital., «Metaphorein», 1978, n. 4, p. 33). En efecto, escribe Gadamer, evidenciando la importancia normativa de la mentalidad antisubjetivística de los Griegos, «Respecto a nosotros que estamos envueltos en las aporías del subjetivismo, los griegos se encuentran en ventaja, cuando se trata de concebir las potencias supersubjetivas que dominan la historia. Ellos no se esfuerzan en basar la objetividad del conocimiento partiendo de la subjetividad y a la luz de ella. Su pensamiento se reconoce en cambio desde el principio como un momento del ser mismo» *(VM,* p. 526). Análogamente, en *Los fundamentos filosóficos del siglo XX,* después de haber recordado «la presencia de los griegos en el pensamiento actual», vistos como *partners* de un diálogo filosófico «llevado a través de los siglos»,

Gadamer sostiene que «ellos han hecho posible la investigación de los fenómenos... sin caer, con esto, en las aporías del subjetivismo moderno» (ob. cit., p. 143).

Junto a Heidegger y a los Griegos, el otro tercer punto básico de referencia de la polémica antisubjetivística de Gadamer es Hegel. Obviamente, no el Hegel filósofo de la autoconsciencia absoluta, en la cual se resuelve todo el ser, sino el Hegel: a) crítico del espíritu subjetivo y b) teórico de la dialéctica. Por cuanto se refiere al primer punto, Gadamer declara que la superación hegeliana del espíritu «subjetivo» en «objetivo» constituye un «permanente valor de verdad» *(VM,* p. 129) de la obra del filósofo alemán: «La filosofía de Hegel ha abierto a la realidad social del hombre un itinerario de autocomprensión, en cuya línea nos encontramos aún hoy, en cuanto ella sometía el punto de vista de la conciencia subjetiva a una crítica explícita» (I *fondamenti filosofici del XX secolo,* cit., p. 124), «el concepto del espíritu, tal como Hegel lo ha recogido y despertado a una nueva vida de la tradición cristiana del espiritualismo, está siempre en la base de toda la crítica del espíritu subjetivo, que nos ha sido impuesta como tarea de la experiencia histórica de la época post-hegeliana» *(Ib.,* p. 144). Critica que, con el desmantelamiento de las certezas consciencieles llevado a cabo por los llamados "maestros de la sospecha" —desde Marx hasta Freud— ha alcanzado, más allá de Hegel y contra el propio Hegel, formas extremas de desarrollo: «El inconsciente (en Freud), las condiciones de producción, su importancia determinante para la realidad social (en Marx), el concepto de la vida y su "labor de formación de pensamiento" (en Dilthey y el historicismo), el concepto de la existencia, como ha sido desarrollado de una vez para siempre por Kierkegaard contra Hegel: todos estos son puntos de vista de la interpretación, esto es, modos de remontarse más allá de cuanto se entiende en la conciencia subjetiva...» *(Ib.,* p. 131). Itinerario que culmina en Nietzsche, el cual «rompe una máscara tras otra al yo, hasta que al final no nos queda ya ninguna máscara, pero tampoco ningún yo» *(Ib.,* p. 130). Por cuanto se refiere al segundo punto, Gadamer considera que el antisubjetivismo hegeliano tiene su culminación en la noción de la dialéctica como «actuar de la cosa misma», según un concepto que el filósofo idealista habría derivado de la especulación griega («Quien quiere aprender de los Griegos —escribe Gadamer en *VM,* p. 526— pasa siempre por la escuela de Hegel»).

Heidegger, los Griegos y Hegel representan por lo tanto algunos teóricos de aquella *primacía de la cosa sobre el sujeto* que Gadamer no ha dejado de defender en toda su obra, mostrando a la cosa *en acto* en los diferentes campos de la experiencia humana. En el arte, por ejemplo, la primacía de la cosa se manifiesta en la autonomía y en la transcendencia de la obra respecto a quien la produce y a quien la disfruta (§968).

En la historia, la primacía de la cosa se manifiesta en la «fuerza» o en la «potencia» *(Mecht)* como escribe a veces Gadamer— con la cual la tradición se impone desde siempre al individuo (§971), o, más en general, con la acción determinante que el curso histórico ejerce sobre los sujetos que viven en él: «precisamente ésta es la fuerza de la historia respecto a la conciencia finita del hombre: ella triunfa incluso donde el hombre, por su fe en el método, niega su propia historicidad» *(Ib.,* p. 351). Una fuerza que coincide, en última instancia, con la *Wirkungsgeschichte* misma (§966). En la historiografía la primacía de la cosa se manifiesta en la prioridad del interpretado sobre el interpretante, en cuanto la pregunta que el sujeto hace al pasado es ya la respuesta a una pregunta más originaria que el pasado mismo le hace (§975). En el análisis de los textos (§874) la primacía de la cosa se manifiesta en la necesidad de captar la cosa *(Sache)* que está en ellos, independientemente de lo vivido subjetivo y mental de su autor: «Comprender aquello que alguien dice significa enterarse sobre la cosa y no transferirse en él y repetir en sí sus *Erlebnisse (Ib.,* p. 441). En el diálogo la primacía de la cosa se manifiesta en el salir a la luz, más allá del específico opinar de los diversos interlocutores, de un logos *universal* que los iguala (§976).

En el lenguaje, la primacía de la cosa sobre el sujeto depende del hecho de que no es el individuo quien dispone de la lengua, sino viceversa (ver más abajo). En relación con la verdad, la primacía de la cosa nace del hecho de que la verdad no se identifica con el conjunto de los esfuerzos subjetivos y «metódicos» dirigidos a capturar el «objeto», sino con el extra-metódico llegar a expresión del ser mismo (§977) a través de un tipo de conocimiento en el cual se produce la completa subordinación del comprender a lo comprendido: «Quien comprende está siempre en un suceder en el cual un determinado sentido se hace valer» *(Ib.,* p. 558); «llegamos en un cierto sentido demasiado tarde si queremos saber aquello que debemos o no debemos creer» *(Ib.,* ps. 558-59). Un tipo de conocimiento que Gadamer piensa según el modelo griego de la *theoría,* o sea de la visión-participación en un acontecimiento por el cual estamos «tomados». Como es sabido, el concepto antiguo de teoría, entendida como participación en la procesión del dios, implicaba, por parte de los *theorói,* esto es de los que formaban parte de una delegación enviada a la fiesta, un «mirar participando», que suponía, en relación con el acontecimiento, más un pertenecer que un poseer: «La *theoría* no es pensada... ante todo como un modo de determinarse del sujeto, sino que es vista ante todo en referencia a aquello que el sujeto contempla. La *theoría* es participación real, no un hacer sino una situación pasiva (pathos), esto es, el ser tomado y como raptado por la contemplación» *(Ib.,* p. 157). «Este era para los Griegos el dominio de la *theoría* y *theoría* para ellos era el ser confiados a algo que, sobreviniendo con su presencia, se

ofrece a todos como un don común» *(Vernunft im Zeitealter der Wissenschaft,* Frankfurt, 1976, p. 64; trad, ital., Genova, 1982, p. 58).

Gadamer sintetiza esta multiforme primacía de la cosa sobre el sujeto mediante el concepto general de «pertenencia», que remite a una situación en la cual (§976) el sujeto es sólo una parte o un momento de la cosa misma (tanto es así que refiriéndonos a los orígenes *latinos* y jurídicos del término «pertenencia» con el cual se traduce el alemán *Zugehörigkeit,* podríamos decir que el sujeto para nuestro autor, es en el fondo una «propiedad» de la Cosa que, a través de él mismo, se revela). Sosteniendo que el individuo «pertenece» a la obra, a la historia, a la verdad, etc. Gadamer, por lo tanto, ha querido remarcar su manera antisubjetivística de considerar las relaciones hombre-mundo. En síntesis, como puntualiza Vattimo, «la relación de "pertenencia" del intérprete receptor de la obra de arte como *Spiel,* después de haber llegado a ser el tipo de relación de pertenencia del hombre con la historia, se convierte finalmente en el modelo de la relación misma con el ser» *(Estética ed ertneneutica in H. G. Gadamer,* cit., ps. 126 y sgs.).

Al concepto de pertenencia se liga estrechamente el de «juego». En efecto, la pertenencia del sujeto a la cosa tiene la forma concreta de la participación en un proceso que posee, respecto a sus protagonistas, supremacía explícita en cuanto ninguno de ellos, como hemos visto (§968), «puede realmente determinar a su placer su marcha o puede actuar y dirigir sus propios actos independientemente de la marcha del juego mismo, sino que todos se encuentran implicados en un proceso que los transciende en su singularidad, incluso si no vive más que en la actividad de éstos» (V. VERRA, *Introducción* a *Il problema della coscienza storica,* cit., p. 19). El alcance anti-subjetivístico, anti-consciencialístico y anti-humanístico del modo gadameriano de entender el juego encuentra una ejemplificación paradogmática en la doctrina hermenéutica del lenguaje. En su ya mencionado *Mensch und Sprache,* que constituye uno de los documentos más importantes de la filosofía hermenéutica del lenguaje, Gadamer, después de haber insistido en la substancial bancarrota del pensamiento occidental frente al fenómeno lingüístico (ob. cit., p. 108) escribe que «En el fondo de todo el pensamiento moderno estaba siempre el signo cartesiano de la conciencia como autoconciencia. Este inquebrantable fundamento de toda certidumbre, el más cierto de todos los hechos, esto es, el hecho de que yo me conozco a mí mismo, constituyó, para el pensamiento de los tiempos modernos, la regla para todo aquello que fue sobretodo capaz de satisfacer la pretensión de conocimiento científico» *(Ib.,* p. 110). En realidad, replica nuestro autor, el lenguaje «está siempre sobre nosotros» y la conciencia de cada uno no es en absoluto «la regla en la cual su ser pueda ser conmensurado» *(Ib.,* p. 113). En efecto, aunque no existe *sin* la conciencia, el lenguaje no existe *como* con-

ciencia. Es más, Gadamer declara que el lenguaje, además de ser irreductible a lo vivido conciencial del individuo, goza, sobre él, de una indiscutible primacía.

Nuestro autor ilustra esta «supremacía» de la lengua sobre la subjetividad del hablante mediante tres modos o caracteres de fondo del lenguaje. En primer lugar, a la lengua le pertenece un «olvido existencial de sí misma» en «cuanto más la lengua es viva ejecución, tanto menos se es consciente de ella» *(Ib.,* p. 114). Tanto es así que «Ningún individuo... si habla, tiene una conciencia de su hablar» *(Ib.,* p. 113). En segundo lugar, la lengua «no pertenece a la esfera del Yo sino a la del Nosotros» *(Ib.,* p. 114), puesto que «quien habla una lengua que nadie entiende, no habla. Hablar significa hablar a alguien» *(Ib.).* En otros términos, la naturaleza propia de la lengua es el discurso, que Gadamer articula mediante la noción de juego. En efecto, el lenguaje, considerado en su concreta ejecución discursiva, implica siempre un tipo de «rapto» lúdico, en el ámbito del cual deja de ser determinante «la voluntad del individuo» *(Ib.,* p. 115) y es preponderante, en cambio, la dinámica propia del suceso lingüístico. Esto explica por qué en una nota del *Prefacio* a la segunda edición de *Verdad y método* (cfr. también I *fondamentifilosofici del XX secolo,* ps. 142-43) Gadamer afirma que considera «del todo legítimo» el concepto de «juegos lingüísticos» *(Sprachpiele)* elaborado por el segundo *Wittgenstein,* cuyo pensamiento, ya alejado del intento de «idealización lógica del lenguaje» aún presente en el *Tractatus,* le parece ahora sorprendentemente cercano al del segundo Heidegger, y revelador de una singular convergencia de resultados y de tendencias entre dos tradiciones especulativas tan antitéticas como la fenomenología transcendental y el positivismo anglosajón *(Die phänomenologische Bewegung,* en *Kleine Schriften III. Platón, Husserl, Heidegger,* Tubinga, 1972, ps. 184-86; sobre los puntos de contacto entre la hermenéutica de Gadamer y la filosofía del segundo *Wittgenstein* cfr., por ejemplo, H. ALBERT, *Per un razionalismo critico,* cit., ps. 177-83; V. VERRA, *Ontologia e ermeneutica in Germania,* en «Rivista de sociologia», 1973, ps. 111-40; P. DE VITIIS, *Ermeneutica e sapere assoluto,* cit., páginas 170-81).

En tercer lugar, la lengua presenta el carácter de la «universalidad» en el sentido ya aclarado (§975 y §976). En todas sus dimensiones, el lenguaje es por lo tanto, una entidad que va más allá del sujeto y que se deja describir, en definitiva, con el término de «juego». Pero decir que el lenguaje es juego significa afirmar que la situación lúdica representa la metáfora última de nuestro comercio con el mundo, es más, la metáfora misma del mundo — concebido *como juego infinito,* o sea una inacabable autorrepresentación o automanifestacíón *(Selbstdarstellung)* del ser en el lenguaje.

De este juego cósmico que es el darse histórico-lingüístico del ser, el hombre es indudablemente uno de los jugadores o de los participantes, pero no, desde luego, el autor o el conductor. En efecto, el «sujeto» o el «señor» del juego (Gadamer utiliza justamente *estas* expresiones (cfr. *VM*, ps. 133, 135, 137 y 138) no son nunca los jugadores, sino el juego mismo, o sea el ser o el lenguaje mismo: «es más bien el juego mismo quien juega, incluyendo en sí a los jugadores y haciéndose él mismo el auténtico *subjectum* del juego» *(Ib.*, p. 558). Esta *forma mentis* «anti-sujetocéntrica» es de clara ascendencia heideggeriana (nos referimos obviamente al Heidegger *post-Kehre)*, incluso si Gadamer, interpretando la revelación del ser en el lenguaje como algo *total* e *interminable* al mismo tiempo, está obligado a marcar las distancias no sólo con Hegel y su doctrina del saber, sino también con Heidegger y su «reductiva» concepción de la historia como olvido del ser *(Semantik und Hermeneutik*, en *Kleine Schriften*, III, cit., p. 259). En efecto, en nuestro autor, nociones como las de «metafísica», de «olvido» y «retorno» del ser son prácticamente ausentes o rechazadas explícitamente.

Esto no quita que también para Gadamer la realidad tienda a configurarse a la medida de un juego del ser (o del lenguaje) consigo mismo. Un juego que tiene lugar a través del hombre, pero del cual él, en última instancia, es sólo un *jugador jugado:* «también aquí no se debe hablar tanto de un jugar con el lenguaje... como del juego que juega el propio lenguaje, el cual se dirige a nosotros, se nos ofrece y se substrae, hace las preguntas y él mismo se da las respuestas, tranquilizándose» *(VM*, p. 558). Este epílogo radicalmente anti-humanístico, que se contrapone a la moderna visión del hombre como «sujeto» y que forma un todo con el mensaje substancialmente ontocéntrico de la hermenéutica gadameriana —según la cual es siempre la realidad de la cosa y no la realidad del sujeto lo que se afirma, y la verdad no es nunca una «construcción» humana sino un hacerse «presente» del ser mismo— encuentra su prólogo en algunos versos de R. M. Rilke, que nuestro autor ha presentado como significativo epígrafe de *Verdad y método*, uniendo en un único círculo de pensamiento, inicio y conclusión de su propia obra. Versos de compleja simbología, pero de los que trasluce, al fin, como todo humano «aferrar» es un saber captar *(Fangen-Können)* un patrimonio *(Vermögen)* que no es del hombre, sino del mundo mismo *(nicht deines, einer Welt)*, o sea, hermenéuticamente hablando, del ser-lenguaje, tal como éste vive en sus múltiples y finitas realizaciones temporales.

979. GADAMER: RESULTADOS «PRÁCTICOS» Y «URBANOS» DE LA HERMENÉUTICA. LA RAZÓN EN LA EDAD DE LA CIENCIA.

El epílogo anti-subjetivístico de la hermenéutica de Gadamer, del cual se ha hablado en el párrafo anterior, se sitúa en aquel amplio frente de las filosofías anti-humanísticas y anti-concienciálísticas contemporáneas, cuyo horizonte común es la descentralización de la conciencia y la búsqueda de puntos de vista «más allá del sujeto». Un frente filosófico que tiene una influencia explícita de Heidegger y que encuentra en el estructuralismo francés, activo precisamente en los mismos años en que salía *Wahrheit und Methode* (cfr. la apreciación de Gadamer en relación con Lacan, en *Retorica, ermeneutica e critica della ideología,* cit., p. 72), otras de sus manifestaciones típicas. El pensameinto de Heidegger sufre, sin embargo, según una feliz expresión de Habermas, un llamativo proceso de «urbanización», tendente a dejar a sus espaldas los filosofemas más esotéricos y anti-urbanos del pensador de la *Kehre,* empezando por su polémica contra la modernidad (cfr. J. HABERMAS, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz,* 1979, trad, ital., en «aut-aut», 1987, ns. 217-18, ps. 21-28).

En el ámbito de este proceso de «urbanización» de la hermenéutica, Gadamer ha ido acentuando progresivamente algunos tenias característicos de su obra. En primer lugar, en los escritos posteriores a *Verdad y método,* ha retomado y desarrollado la conexión heideggeriana entre ser y lenguaje «en una dirección en la cual se acentúa cada vez más intensamente el polo del lenguaje respecto al del ser» (G. VATTIMO, *La fine della modernitá,* Milán, 1985, p. 138). Paralelamente, ha ido subrayando de un modo cada vez más acentuado el hecho de que el lenguaje «se da» sólo dentro de comunidades históricas concretas, bajo la forma de logos-conciencia común subyacente al entenderse social *(sozialer Einverständnis)* de individuos pertenecientes a una misma tradición o a un mismo *ethos.* En segundo lugar, ha insistido de un modo cada vez más resuelto sobre la capacidad *universal* de la hermenéutica, mostrando cómo ésta abarca los diferentes campos de lo humano y de la sabiduría, los cuales hospedan, en su interior, una serie de inacabables problemas interpretativos. En tercer lugar, ha enfocado cada vez mejor la capacidad *práctica* de la hermenéutica y del saber en general, en conformidad con el principio según el cual «La cienca no es una quintaesencia anónima de verdad, sino una posición humana frente a la vida» *(Sulla possibilitá di un'etica filosófica* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 145). Al mismo tiempo ha manifestado un vivo interés por la filosofía moral y por la ética de Aristóteles, viendo, en ella, una respuesta emblemática «a la inquietante pregunta de cómo es posible una ética filosófica, una doctrina humana sobre lo humano, sin llegar a ser un inhumano autoenorgullecimiento» *(Ib.,* p. 161).

En otros términos, persuadido de que la filosofía práctica, aun no pudiendo «substituir» la conciencia moral (cfr. *VM,* p. 364), debe «asumir» su parte de responsabilidad, dentro de los límites del propio saber, en determinar el punto de vista respecto al cual una cosa debe ser preferida a otra» *(L'ermeneutica come filosofía pratica,* en *La ragione nell'eta della scienza,* cit., p. 72), Gadamer ha ido cualificándose como uno de los protagonistas de importancia de aquel debate sobre la llamada «rehabilitación de la filosofía práctica» *(Rehabilitierung der praktischen Philosophie)* que, en Alemania, ha contado con la participación de ilustres estudiosos de historia, filosofía y política (cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofía pratica in Gemiania,* en *Filosofía pratica e scienza política,* Abano Terme, 1980, ps. 11-97); para un examen detenido de la filosofía gadameriana en relación con el modelo aristotélico cfr. A. DA RE, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofía pratica,* cit.). En el ámbito de tal curvatura ética de su propia reflexión, dirigida a explicar el juego de correspondencias entre verdadero-bello-bien al que se alude al final de *Verdad y método* (ps. 541-59), Gadamer ha ido recuperando también la idea de «retórica», entendida como arte de la persuasión mediante los discursos, y por lo tanto como un típico saber *extra-metódico* basado en lo verosímil y lo probable, esto es, en nociones que representan el equivalente de *la phronesis* aristotélica, la cual, rechazando el carácter apodictico de las demostraciones, se llama más bien a la «sabiduría» y al «buen sentido», admitiendo, desde el principio, el carácter problemático y transitorio de sus propios resultados.

Este resultado práctico-retórico de la hermenéutica, que parte, al modo de los griegos, de una concepción del filosofar como «ejercicio en la comunidad y para la comunidad» (G. SANSONETTI, ob. cit., p. xi), está estrechamente ligado, en el último Gadamer, a una reflexión sobre el deber de la razón en la edad de la ciencia. Una reflexión que nace de la conciencia de la no preparación de la humanidad contemporánea para afrontar los problemas sociales, políticos y éticos ligados al desarrollo técnico y científico actual (cfr. *Theorie, Technik, Praxis,* en *Kleine Schriften,* IV, cit.). En efecto, convencido de que la razón no debe reducirse a pura racionalidad instrumental y eficientística (ya en una nota de *Verdad y método,* p. 322, él había declarado creer «justo» el análisis seguido por Horkheimer y por Adorno en la *Dialettica dell' illuminismo),* Gadamer llama a una «racionalidad responsable» *(die verantwortliche Vernünftigkeit)* capaz de arriesgar fines y objetivos, esto es, de soldar el ejercicio del intelecto a la praxis concreta del vivir incidiendo en los grandes retos del momento histórico presente (cfr. *Über die Macht der Vernunft,* en AA. Vv., *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2-9 September 1968,* Viena, 1971, ps. 28-38). En consecuencia, insertándose en aquel particular filón del pensamiento actual

que intenta responder a las diferentes expresiones del irracionalismo del novecientos mediante una llamada, diversamente comprendida, a la razón y a sus poderes, Gadamer desea la aparición de nuevas formas de racionalidad humana, haciéndose paladín de una razón «anticientifista» (no «anticientífica»), que, aun reconociendo a la ciencia una función peculiar, lucha contra sus tentaciones absolutísticas y sus pretensiones de identificarse con todo lo que se puede saber. Una razón, en suma, adversa a cualquier forma de dogmatismo y abierta al reconocimiento de los derechos de aquella «conciencia común» (concretizada en la tradición viviente de los pueblos) que hace orientación ética sobre los usos y los desarrollos de los resultados de la ciencia.

Esta llamada a una racionalidad «práctica», que, aunque nutrida y substanciada de tradición, se extiende, a través del diálogo interpersonal, a la conquista de una «nueva» sabiduría adecuada a la era de la técnica y capaz de sugerir una prudente elección de lo «factible» *(das Tunliche),* está acompañada de una lúcida llamada a la solidaridad planetaria: «Estamos aún muy lejos de haber tomado todos conciencia de que está en juego nuestro mismo destino sobre la tierra y que nadie podrá sobrevivir, igual que como después del insensato uso de las armas atómicas, si la humanidad no aprende, al cabo de una serie de experiencias históricas sembradas quizás de aún muchas, muchas crisis y de mucho, y mucho dolor, a reencontrar, bajo el estímulo de la necesidad, una nueva solidaridad. Nadie sabe cuánto tiempo nos queda aún. Pero quizás tiene razón aquel principio que dice: para la razón nunca es demasiado tarde» *(Che cos'é la prassi? Le condizioni di una ragione saciale,* en *La ragione nell'eta della scienza,* cit., p. 51).

980. RECORRIDOS ALTERNATIVOS DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA.

La tesis según la cual *Verdady método* de Gadamer representaría «la mayor elaboración filosófica de la hermenéutica del novecientos» (E. D. HIRSCH) no implica obviamente una especie de reducción-identificación de la hermenéutica actual con Gadamer. En efecto, antes, al mismo tiempo y después de Gadamer la hermenéutica de nuetro siglo se ha expresado también en *otras* figuras y en *otras* direcciones de investigación. Tanto es así que hoy, más que de «hermenéutica» en singular, se debería hablar de «hermenéuticas» en plural, o sea de una multiplicidad de «teorías interpretativas de la interpretación», diversas y a veces opuestas entre sí, que van por ejemplo del «personalismo ontológico» de L. Pareyson a la hermenéutica «materialística» de H. J. Sandküler. Es más, como ya se ha mencionado (§965), la hermenéutica ha llegado a ser una espe-

cie de fondo común del pensamiento actual y su área de expansión e influencia aparece por todas partes en rápido aumento.

En estos últimos párrafos, nos ocuparemos de figuras de relieve de la actual teoría de la interpretación. La primera es la de *E. Betti,* que encarna el frente objetivístico y metodológico (y por lo tanto anti-heideggeriano y anti-gadameriano) de la teoría de la interpretación; la segunda es la de *L. Pareyson,* que representa el ejemplo de una hermenéutica orientada personalísticamente y ontológicamente; la tercera es la del francés *P. Ricoeur,* que expresa las exigencias de una hermenéutica abierta a las sugerencias más avanzadas del pensamiento y de la cultura actuales. Por otro lado trataremos de delinear *algunas* de las *líneas de tendencia* de la hermenéutica actual, sin ambiciones de plenitud y sin pretensiones de presentar tipologías fijas o casillas rígidas de adscripción, sino más bien conscientes del carácter unilateral y provisional de la puesta al día que proponemos, la cual se limita a trazar un posible «mapa de las direcciones» de un debate aún abierto.

981. BETTI.

EMILIO BETTI, nació en Camerino en 1890. Después de conseguir la licenciatura en Jurisprudencia (1911) y en Letras Clásicas (1913), enseñó historia y filosofía en los "Licei". Posteriormente fue docente de materias jurídicas en varias universidades italianas, y desde 1947, en Roma. En cualidad de *Gastprofessor* y *Visiting Professor* dio cursos en los ateneos de Frankfurt, Bonn, Colonia, Hamburgo, Marburgo, El Cairo, Alejandría (Egipto), Porto Alegre, Caracas, etc. En 1955 fundó el «Instituto de Teoría de la Interpretación», en la facultad romana de Jurisprudencia. Murió en Camorciano en el año 1968, dejando una notable cantidad de escritos que testimonian «una erudicción formidable y una cultura de altísimo calibre» (J. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporánea,* cit., p. 58). Entre los trabajos específicamente dedicados a la hermenéutica, recordamos la monumental *Teoría General de la Interpretación* (Milán, 1955) y el ensayo publicado en Alemania *Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenchaften* (Tubinga, 1962, 1972). A diferencia de Heidegger, Bultmann y Gadamer, la hermenéutica de Betti, que se sitúa en la línea de Schleiermacher y de Dilthey, parte de un explícito interés metódico, que pretende «la objetividad de los resultados que se pueden alcanzar con la observación de los cánones de la hermenéutica histórica» *(L 'ermeneutica storica e la storicita dell'intendere,* «Anales de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Barí», 16, 1961, ps. 3-28). en efecto, proponiéndose ofrecer una teoría general de la interpretación capaz de servir de metodología general para

las ciencias del espíritu, Betti va a la búsqueda de un «método» que, evitando entumecimientos acríticos, pueda garantizar la «objetividad» de la interpretación en alternativa al «subjetivismo» y al «relativismo» de las hermenéuticas filosófico-existenciales de origen heideggeriano. Un método que Betti articula substancialmente en cuatro «cánones hermenéuticos fundamentales» que se refieren sea al objeto sea al sujeto de la interpretación.

El primer canon es el llamado «canon de la *autonomía* hermenéutica del objeto, o canon de la inmanencia del criterio hermenéutico» *(Die Hermeneutik als allgemeine,* trad, ital., Roma, 1987, p. 66; *Teoria genérale della interpretazione,* cit., ps. 304-05). Este canon prescribe el respeto de la *alteridad del* objeto respecto al sujeto, en homenaje al dicho de origen jurídico, a menudo mencionado por nuestro autor, según el cual *«sensus non est inferendus, sed efferendus»* (el significado hay que obtenerlo, y no imponerlo). El segundo canon es el llamado «canon de la *totalidad y* coherencia de la consideración hermenéutica» *(L 'ermeneutica come metódica, etc.,* cit., p. 67), cuya función es la de hacer presente la correlación que intercede entre las partes constitutivas del discurso... y su común referencia al todo del cual forman parte o al cual se concatenan: correlación y referencia, que hacen posible la iluminación recíproca de significado entre el todo y los elementos constitutivos» *(Teoria genérale della interpretazione,* cit., p. 308). El tercer canon es el llamado «canon *de la actualidad del entender» (Ib.,* p. 314 y sgs.), según el cual «el intérprete es llamado a recorrer nuevamente en sí mismo el proceso genético, y de este modo a reconstruir desde dentro y a resolver cada vez en su propia actualidad un pensamiento, una experiencia de vida, a través de una especie de *transposición,* en el círculo de la propia vida espiritual, en virtud de la misma síntesis con la cual lo reconoce y reconstruye» *(Ib.),* obviamente sin perder de vista la autonomía hermenéutica del objeto prevista en el primer punto.

El cuarto canon, el llamado «canon de la *adecuación del entender,* o canon de la recta correspondencia o consonancia hermenéutica», prescribe una apertura «congenial» y «fraterna» del sujeto interpretante respecto al objeto interpretado: «Si es verdad que sólo el espíritu habla al espíritu, también es verdad que sólo un espíritu de igual nivel y congenialmente dispuesto es capaz de entender de un modo adecuado el espíritu que le habla. No basta un interés efectivo por entender, por más vivo que éste pueda ser; se necesita también una *apertura mental* que permita al intérprete situarse en la perspectiva justa, más favorable para descubrir y entender. Se trata... de una actitud, ética y reflexiva a la vez, que bajo el aspecto negativo se pueda caracterizar como humildad y abnegación de sí y reconocer en un honesto y decidido prescindir de los propios prejuicios y hábitos mentales obstaculizadores, mientras que bajo el as-

pecto positivo se pueda caracterizar como amplitud y capacidad de horizonte, que genera una disposición congenial y fraterna hacia aquello que es objeto de interpretación» *(Teoria generale della interpretazione,* cit., p. 318 y sgs.).

Junto a estos criterios Betti enuncia también cuatro «momentos teoréticos» del proceso interpretativo: el «filológico», el «crítico», el «psicológico» (dirigido a «ahondar» en el mundo interior del autor) y el «técnico-morfológico» (dirigido a «entender el sentido del mundo objetivo-espiritual a la medida de su particular ley de formación»). Sobre la base de estos momentos, Betti formula aquellos que él cree que son los tipos fundamentales de la hermenéutica dentro de los cuales se sitúa toda posible forma interpretativa: 1) la interpretación «de reconocimiento» se fija en la compresión o *re-cognición* de la obra filosófica, literaria, etc. en sí misma; 2) la intepretación «reproductiva» que se fija en reproducir y en comunicar una experiencia ajena (interpretación musical, teatral, dirección, etc.); 3) la interpretación «normativa», dirigida a ofrecer normas o directrices de acción (interpretación jurídica, religiosa, ética, etc.). El ideal de una hermenéutica objetivística y metódicamente adiestrada para impedir las degeneraciones subjetivísticas de la labor interpretativa conduce a Betti a polemizar agriamente contra Gadamer y Bultmann (cfr. G. MURA, *Saggio introduttivo* a E. Betti, *hermeneutica come metodica generale,* cit., ps. 30-38). Ante todo, Betti hace notar cómo Gadamer, aun remitiéndose a Kant, en realidad ha traicionado el sentido de su planteamiento *crítico.* En efecto, el autor de *Verdad y método* no se habría dado cuenta de que el problema gnoseológico, también éste subyacente a la propia teoría de la interpretación, «no es una *quaestio facti:* sino una *quaestio iuris:* es una cuestión de legitimidad, que no se resuelve a asegurar cómo de hecho sucede la actividad interpretativa, sino en saber cómo en dicha actividad nos debemos regular: es decir, qué objetos de la interpretación debe proponerse, y qué procedimientos seguir para el buen fin de la empresa» *(L 'ermeneutica come metódica genérale,* cit., ps. 98-99).

En segundo lugar, Betti acusa a Gadamer de perder de vista la autonomía del objeto hermenéutico y de sobrevalorar injustamente la *subjetividad* del intérprete, hasta olvidar que la hermenéutica no es un «arte» o una construcción personal, sino una *ciencia,* que, como tal, no puede basarse en aquella «ambigua palabra» que es la «pre-comprensión» la cual no hace más que abolir la alteridad de lo conocido, y por lo tanto, como sucede en Bultmann, la consistencia autónoma del objeto histórico. Además, según Betti, Gadamer «no sabría ofrecer criterios diversificados de interpretación según los diversos objetos a interpretar... y acabaría por igualar todo tipo de interpretación —filosófica, teológica, jurídica, escriturística— sobre el modelo de la interpretación artística o

literaria» (G. MURA, *Saggio introducttivo,* cit., p. 31; para una comparación global entre Betti y Gadamer cfr. T. GRIFFERO, *Interpretare. La Teoría di Emilio Betti e il suo contesto,* Turín, 1988, ps. 202-12). En fin, contra Bultmann que ha hecho de la relación vital del intérprete con la cosa interpretada uno de los presupuestos-clave de la interpretación, y contra Gadamer, que ha subrayado la prioridad del momento aplicativo, Betti, poniendo en guardia contra modos de pensar que, a su parecer, «abren las puertas del arbitrio subjetivo» *(L'ermeneutica come metódica genérale, etc.,* cit., p. 98), se esfuerza en distinguir entre: a) la *Bedeutung,* o sea el «significado» objetivamente reconstruible de un hecho histórico y la *Bedentsamkeit,* o sea la «significatividad» que un cierto hecho puede tener para el intérprete actual; b) la *Auslegung,* o sea «el entender» objetivo, y la *Sinngebung,* o sea la atribución o la «donación subjetiva de sentido» (que es típica, por ejemplo, de la teología, la cual, según nuestro autor, cae fuera de una teoría general de la interpretación científicamente entendida).

La obra de Betti —que culturalmente ha quedado como un «aislado»— ha encontrado un eco más bien modesto, tanto en Italia como en Alemania (a pesar de la traducción al alemán, por parte del propio Betti, de su obra). Solamente después de la muerte del estudioso se ha empezado a hablar de su obra y a considerarla como una de las expresiones notables de la hermenéutica actual. Su doctrina, sin embargo, sigue siendo objeto de valoraciones encontradas, que oscilan —en los dos extremos de la crítica— entre la exaltación de su intento neo-diltheyano de salvar la objetividad científica y metódica del comprender, y la denuncia polémica de su cientismo objetivístico filosóficamente poco agresivo y, en ciertos casos, como en la denuncia de querer perseguir a toda costa el fantasma de la objetividad histórica, críticamente «ingenua». Más recientemente, y en un tono más moderado, T. Griffero, tras los pasos de P. Szondi, ha escrito que «la teoría hermenéutica de Betti se presenta como un historicismo a medias, un perspectivismo moderado, cuya exigencia de *relativa* objetividad de la interpretación —aunque sea posible pensar que la derive del *pathos* de la certeza jurídica— representa algo urgente también para la hermenéutica actual, por lo menos para aquellos que no se contentan con el omnicomprensivo concepto de circularidad, que demasiado a menudo acaba por dispensar la interpretación de la crítica de sus propias modalidades cognoscitivas» (ob. cit., ps. 211-12).

Entre aquellos que se vinculan de hecho a los planteamientos objetivísticos de Betti, encontramos a ERIC D. HIRSCH (n. 1928), autor de *Validity in Interpretation* (New Haven-Londres, 1967), el cual «quizás con mayor sagacidad y experiencia que Betti en la asunción de metodologías propias de las nuevas disciplinas lingüísticas y semiológicas, así como de criterios seleccionados de la filosofía analítica... como Betti, se preocu-

pa de que sean salvaguardados los criterios de la objetividad de la interpretación» (G. MURA, ob. cit., p. 37), a fines de una reconstrucción rigurosa de las «intenciones» efectivas del autor. El deseo de salvaguardar la autonomía de los textos se encuentra también, en el ámbito de un original repensamiento de las relaciones entre «teoría hermenéutica-exegética» y «hermenéutica filosófica y existencial», en el pensamiento de BERNARD LONERGAN (1904-1084).

982. PAREYSON.

Nacido en Piasco (Cuneo) en 1918, pero de origen valdostano, y muerto en Milán en el año 1991, Luigi Pareyson estudió en Turín, donde fue alumno de Augusto Guzzo. Licenciado en 1939, docente en 1943, enseñó en la Universidad de Pavía y en la Universidad de Turín, donde ocupó la cátedra de Estética, Moral y Teorética. Cofundador de «Filosofía», dirigió, desde 1957 a 1984, la «Rivista di Estética». En el ámbito de su escuela, o en contacto vivo con su enseñanza, se han formado numerosos estudiosos italianos. Entre los nombres más conocidos mencionamos a Giovanni Vattimo y a Umberto Eco. En un período en el cual la filosofía existencialística, en el ámbito de la cultura italiana, aún impregnada de idealismo, era poco conocida (o por lo general «oída»), Pareyson fue uno de los primeros estudiosos italianos en ocuparse con rigor y competencia de dicha corriente de pensamiento, publicando, cuando contaba con poco más de veinte años, dos obras que siguen siendo «clásicas» en el campo de la historiografía sobre el existencialismo: *La filosofía dell'esistenza de Karl Jaspers* (1940) y *Studi sull'esistenzialismo* (1943). En los años siguientes, Pareyson llevó a cabo investigaciones sobre estética, historia de la filosofía y teorética. Entre los estudios sobre estética mencionamos: *Estética: teoria della formatività* (1954), *Teoria dell'arte* (1965), I *problemi dell'estetica* (1966), *Conversazioni di estética* (1966), *L'esperienza artistica* (1974). Entre los estudios históricos, que se refieren predominantemente al idealismo alemán, afrontados con renovadas perspectivas historiográficas, recordamos: *Fichte* (1950), *L'estetica dell'idealismo tedesco* (1950), *L'estetica di Kant* (1968), *Schelling* (1975), *Schillinghiana rariora* (1977), *Etica ed estética di Schiller* (1983). Pareyson ha sido también un atento lector de Pascal *(L 'etica di Pascal,* Turín, 1966). Los estudios teóricos están sobre todo en *Esitenza e persona* (1950) y en *Venta e interpretazione* (1971).

En la base de la actividad teorética e historiográfica de Pareyson se encuentra un preciso juicio sobre el existencialismo, concebido como resultado de la disolución de la filosofía hegeliana: «No comprendería nada del existencialismo —escribía desde las primeras páginas de *Esistenza e*

persona— quien olvidara que éste no es otra cosa que disolución del hegelismo, es decir, del racionalismo metafísico que constituye gran parte de la filosofía moderna y que encuentra su expresión más completa y grandiosa en la filosofía de Hegel» (Turín, 1966, III ed., p. 9). Análogamente, en el ensayo *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della liberta,* que figura como introducción a la edición más reciente de *Esistenza e persona* (Genova, 1985), Pareyson, ofreciendo una autorrepresentación puesta al día de su propio itinerario filosófico, vuelve a insistir que el existencialismo ha sido una nueva forma de la disolución del hegelismo. Los mismos temas afrontados por Feuerbach y Kierkegaard en su polémica contra Hegel se volvían a presentar con extraordinaria eficacia, después de un siglo, sobre la escena filosófica europea, por obra del existencialismo y del marxismo; y ahora cuando el debilitamiento del positivismo imperante por algunos decenios se ha dirigido de nuevo a los problemas del hombre, aquellos temas se vuelven a presentar con renovado interés» (p. 9).

Pareyson considera, sin embargo, que la disolución existencialística del hegelismo ha quedado cogida en las redes categoriales de aquel mismo racionalismo del que ha querido ser la denuncia y la antítesis. De ahí la «ambigüedad» constitutiva del existencialismo, siempre antihegeliano y hegeliano a un tiempo, y por lo tanto incapaz, como tal, de ofrecerse como superación definitiva de la herencia idealística. En efecto, el existencialismo, por un lado, ha querido presentarse, contra Hegel, como una rigurosa filosofía de lo finito: «No ya la conciliación hegeliana de finito e infinito, sino la filosofía de lo finito... o lo finito frente al infinito; o una filosofía de lo finito que no se resuelve en el infinito, sino está frente a él y tiende a él: filosofía del hombre frente a Dios; o una filosofía de lo finito suficiente en sí mismo en su misma finitud: filosofía del hombre sin Dios» *(Esistenza e persona,* cit., p. 14). Por otro lado, el existencialismo ha seguido pensando lo finito a la manera de Hegel «sea que, escinda la mediación hegeliana, lo finito se ponga frente al infinito, sea que, invertida la mediación hegeliana, lo finito sea considerado en su suficiencia. Lo finito frente al infinito, esto es el hombre frente a Dios, es considerado como negativo y pecador; lo finito suficiente en sí mismo, esto es, el hombre sin Dios, es considerado como negativo y necesitado. Por ello la misma ambigüedad que subsiste en Hegel se vuelve sobre el existencialismo, el cual precisamente mientras intenta revalorizar lo finito, esto es, lo particular e individual considerado en su singularidad irrepetible e inconfundible, se contenta con desasociarlo del infinito en el cual la filosofía hegeliana lo absorbía, pero sigue atribuyéndole el mismo carácter de negatividad que Hegel con aquella absorción le había atrubuido» *(Ib.,* ps. 14-15). En síntesis, la filosofía de la existencia, que con todo ha creído, empezando por Kierkegaard, ser la reivindicación

de la persona individual e irrepetible, no ha sido capaz de satisfacer la exigencia misma de la cual ha partido *(Ib.,* p. 15).

En un primer momento, Pareyson suponía que el existencialismo, para pensar de un modo adecuado lo finito y para efectuar de un modo radical la superación del hegelismo (sin quedar prisionero de él), habría debido tomar la forma de un «espiritualismo íntimamente renovado y modernizado» *(Ib.,* p. 28). Más tarde, abandonando el equívoco término de «espiritualismo» (cfr. *Rettifiche sull'esistenzialismo,* en *Esistenza e persona,* nueva ed., cit., ps. 247-69), prefirió hablar de «personalismo ontológico», entendiendo, con esta fórmula, una filosofía que, interpretando la existencia como coincidencia de autorrelación y heterorrelación, o sea como coincidencia de la relación con sí y relación con otro, afirma que el hombre no *tiene* sino que *es* relación con el ser. Según esta filosofía, «el ser» (en sus primeros trabajos Pareyson utilizaba el término «Dios») se da sólo en el *interior* de aquella «relación» que constituye el hombre, de modo que: a) lo finito resultase insuficiente y positivo al mismo tiempo («no tan positivo que sea suficiente, ni tan insuficiente para ser negativo); b) el ser resulte presente *en la* relación sólo en cuanto *más allá* de la relación, de la cual es el institutor. Este personalismo ontológico, dirigido a salvaguardar los derechos de la «persona» y del «ser», ha acentuado progresivamente la fisonomía hermenéutica de su filosofar: «Me parece claro —escribe él— que la relación ontológica originaria es de por sí hermenéutica» en cuanto «la relación ser-hombre, relación que agota la esencia misma del hombre, sólo puede representarse como relación verdad-persona. o sea como interpretación personal: decir que el hombre *es* relación con el ser es como decir que el hombre es interpretación de la verdad, que cada hombre es *una* interpretación de la verdad. La respuesta a la pregunta "¿qué es el ser?" no consiste en una definición objetiva, explícita y completa, sino en una interpretación personal continuamente profundizada: el discurso sobre el ser es interpretativo, y como tal indirecto e interminable» *(Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà,* cit., p. 22 y 20).

Sobre esta base, Pareyson ha extendido el concepto de «interpretación», inicialmente elaborado en el ámbito de sus estudios estéticos (sobre cuyo valor se ha pronunciado favorablemente el propio Gadamer, cfr. *VM,* p. 151), del campo de la filosofía del arte al campo existencial y ontológico. En efecto, si en un primer tiempo la interpretación se configura como un conocimiento de formas por parte de personas, o sea como una aperiencia cognoscitiva en la cual «el objeto se revela en la medida en que el sujeto se expresa», ahora aparece como la forma misma en la cual se presenta la unión ontológica que une el hombre al ser (relación que obviamente no es ya asimilable a la relación óntica entre sujeto-objeto). Este original injerto del hecho interpretativo sobre el te-

rreno del personalismo existencial y ontológico, explica el horizonte problemático y temático en que se mueve la hermenéutica filosófica de Pareyson, substancialmente centrada sobre interrogantes de este tipo: «¿Cómo es posible filosofar si la filosofía está siempre históricamente condicionada? ¿Cómo conciliar la ciencia histórica con la exigencia especulativa? ¿Es aún posible reconocer al pensamiento filosófico un valor de verdad, después de que los demistificadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey) han demostrado la condicionalidad histórica, material, ideológica, psicológica, cultural»; «Y aún: el reconocimiento de una esencial multiplicidad de la filosofía ¿no comprometería irremediablemente la singularidad de la verdad? ¿es posible una concepción pluralística pero no relativística de la verdad? ¿cuál es el punto de vista en el cual puede situarse válidamente una afirmación de perspectivismo, que consiga conciliar la singularidad de sus formulaciones?» *(Dal personalismo esistenziale, etc.,* cit., p. 10).

Pareyson trata de responder a estas preguntas sosteniendo, al mismo tiempo, la *singularidad* de la verdad y la *pluralidad* histórica y personal de sus interpretaciones en las cuales ella vive una vez y otra: «La verdad, lejos de perderse en las propias formulaciones, alimenta su... pluralidad, conservándose única e idéntica precisamente en cuanto se encarna en cada una de aquellas que sepan captarla y revelarla» *(Verità e interpretazione,* Milán, 1971, p. 69). El precedente estético de esta doctrina resulta claro. Por ejemplo, «también en la música la interpretación es relativa y plural a un tiempo; también en música la obra es accesible sólo en el interior de su ejecución; también en música la multiplicidad de las ejecuciones no compromete la unidad de la obra; también en música la ejecución no es copia o reflejo, sino vida y posesión de la obra; también en música la ejecución no es ni una ni arbitraria» *(Ib.,* p. 68). Este esquema de la pluralidad e infinidad de las interpretaciones, aplicada a la ontología, hace que la doctrina hermenéutica de Pareyson, bien lejos de comportar una especie de estetización de la verdad, se configure como una «ontología de lo inacabable» dirigida a evitar los escollos opuestos de una ontología de la explicitación total (Hegel), que pretende aferrar definitivamente la verdad, y de una ontología inefable (Heidegger) que encalla frente a la ulterioridad del ser: «no habría interpretación si la verdad fuera o toda escondida o toda patente, porque tanto la total ocultación como la explicitación completa disimularían la verdad»; «La revelación supone una inseparabilidad de manifestación y de latencia... Un secreto total, que considerara hablante solamente el silencio y no concediese a la verdad otro carácter que la inefabilidad, se hundiría en el más espeso misterio, y abriría la vía al más desenfrenado arbitrio de los símbolos. Una manifestación completa que culminara en el "todo dicho" y auspiciara para la verdad una evidencia definitiva, renunciaría a aquel

implícito que es la fuente de lo nuevo» *(Venta e interpretazione,* cit., p. 88; cfr. V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo,* en AA. Vv., *La filosofía italiana del dopoguerra ad oggi,* Roma-Barí, 1985, p. 409).

Al irracionalismo de la inefabilidad total y al racionalismo de la enunciación completa, Pareyson contrapone en cambio una filosofía de la interpretación, o una filosofía de lo implícito, basada en la convicción de que «no se puede *poseer* la verdad si no es en la forma de deberla *buscar aún» y* que «la interpetación no es la enunciación completa de lo sobreentendido, sino la revelación interminable de lo *implícito» (Ib.,* p. 90). La defensa payersoniana de la naturaleza veritativa del pensamiento interpretante implica también, y con mayor razón, una polémica repulsa de aquellas formas nihilísticas y nominalísticas de la hermenéutica las cuales, privando a la interpretación de todo alcance relativo, acaban por disolver la verdad en su ilimitado histórico refractarse en una serie de puntos de vista relativos y subjetivos. Bien lejos de identificar la persona con la situación y el ser con el tiempo (o la historia) Pareyson insiste en cambio sobre la diferenciación entre pensamiento «expresivo», que se limita a expresar la situación histórica, y pensamiento «relativo», el cual, junto al propio tiempo revela también la verdad. El pensamiento revelativo, en virtud de su arraigamiento histórico-temporal, comprende en sí también el expresivo, pero, al contrario de éste, que se cierra mistificatoriamente en sí mismo, se abre al mismo tiempo a la verdad: «La diferenciación que yo hago entre pensamiento revelativo y pensamiento expositivo —puntualiza Pareyson— es, para hablar de un modo más preciso, entre pensamiento que es *ante todo* revelativo y pensamiento que es *solamente* expresivo» en cuanto el primero «contiene necesariamente un elemento histórico y práctico, pero no por esto historicístico y praxístico», mientras el segundo «es *meramente* histórico y pragmático, y por lo tanto ideológico o técnico» *(Ib.,* p. 151). Como se puede observar, mientras Gadamer «preocupado por caer en la metafísica y en la infinidad» tiende a moverse en un horizonte finitístico e historicístico (cfr. A. DA RE, ob. cit., p. 28), Pareyson se asiste a un llamativo intento de unir lo finito al infinito y salvaguardar —aun permaneciendo en el interior de una teoría de la interpretación— el espesor ontológico y el carácter transcendente o metahistórico de la verdad. Tanto es así que esta última es concebida como «única e intemporal en el interior de las múltiples e históricas formulaciones que se dan en ella» *(Verità e interpretazione,* cit., p. 18) y vista como madre, y no como hija, del tiempo; *como fuente,* y no como objeto, de interpretación. Además, mientras Gadamer se muestra interesado en sacar a la luz aquello que desde siempre «sucede» más allá de nuestra voluntad y elección, Pareyson, de acuerdo con las bases existencialísticas de su pensamiento, se muestra particularmente

atento al valor «libertad». Por lo demás, para Pareyson, a diferencia de lo que sucede en Gadamer, la verdad no es un «juego» por el que estamos «cogidos» o «jugados», ni tampoco una especie de dato que se autoimpone ónticamente al sujeto, sino una «llamada» a la cual el hombre, síntesis de actividad y receptividad, responde libremente: «Corazón y "nivel profundo" de la relación hermenéutica es la libertad, como posibilidad de la fidelidad al ser, de una respuesta activa a su llamada...» (M. RAVERA, *Premessa* a L. Pareyson, *Filosofía dell'interpretazione,* antología de los escritos, Turín, 1988, p. 14).

En efecto, en los últimos años la filosofía de Pareyson ha ido organizándose explícitamente en términos de una «ontología de la libertad» radicada sobre la persuasión de que sólo la libertad precede a la libertad y sólo la libertad sigue a la libertad (cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontología della liberta. Studio sulla teoria dell'interpretazione de Luigi Pareyson,* Milán, 1980; y G. MÓDICA, *Per una ontologia della liberta. Saggio sulla prospettiva filosófica de L. Pareyson,* Roma, 1980). Al mismo tiempo Pareyson ha manifestado una viva sensibilidad sea por la hermenéutica del *mito,* concebido como «interpretación primigenia de la verdad» sea por la problemática del *mal.* Partiendo de la idea de que «el mal no es ausencia de ser, privación del bien, falta de realidad» sino «realidad positiva en su negatividad» y de la correspondiente persuación de que «Mal y dolor están en el centro del universo, siendo «el corazón de la realidad... trágico y doliente» *(Pensiero ermeneutico e pensiero tragico,* en *Dove va la filosofía italiana,* Roma-Barí, 1986, ps. 139-40), Pareyson somete a discusión todas las filosofías y las teodiceas del pasado: «Frente al mal la filosofía o lo ha negado enteramente, como en los grandes sistemas racionalísticos; o ha atenuado si no eliminado su diferenciación del bien, como en el difundido empirismo actual; o lo ha minimizado interpretándolo como simple privación y falta; o aún lo ha insertado en un orden total y armónico con una función precisa, según una dialéctica que considera también a Satanás colaborador necesario de Dios. La teodicea ha hecho de Dios y del mal los términos de un dilema excluyente, sin comprender que ellos se pueden afirmar solamente juntos. De este modo la incandescencia y la virulencia del mal se han perdido...» *(Filosofía della liberta,* Genova, 1988, ps. 15-16). A estos esquemas de pensamiento él contrapone en cambio una teoría que, diferenciando el dolor del mal, concibe a Dios como libertad que, aun venciendo las tinieblas, conserva en sí una huella de la negatividad debelada: ¿Qué otra cosa es Dios sino victoria sobre la nada y sobre el mal, la positividad originaria que ha aplastado la potencia de la negación? Pero es aquí donde se presenta un elemento perturbador y desconcertante: el mal en Dios. La espléndida y fulgurante victoria divina está como velada por una cortina de aspecto neblinoso y obscuro. Precisamente para ser posi-

tividad Dios ha tenido que conocer la negación y experimentar lo negativo. Precisamente para descartar la posibilidad negativa él ha tenido que tenerla presente...» *(Ib.,* p. 25 y sgs.).

983. RICOEUR.

PAULRICOEUR nació en Valence en el año 1913. Después de haber enseñado en los Liceos, en 1949, sucedió a Jean Hyppolite en la cátedra de Filosofía General de la Sorbona. Amigo de E. Mounier, fue colaborador en la revista «Esprit». En los últimos años ha dividido su actividad docente entre la Divinity School de la Universidad de Chicago y la Universidad parisina de Nanterre. Gracias a sus numerosas y activas intervenciones en el debate filosófico internacional, ha acabado por imponerse como uno de los hombres más representativos de la cultura actual. Entre sus obras recordamos: *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence* (1947); *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystétere etphilosophie du paradoxe* (1948); *Philosophie de la volonté,* I, *Le volontaire et l'involontaire* (1950), II, *Finitude et culpabilité, 1, L'homme faillible* (1960), *2, La symbolique du mal* (1960); *De l'interpretation. Essai sur Freud* (1965); *Le conflit des interprétations* (1969); *La Métaphore vive* (1975); *Temps et récit, I, II, III* (1983-85); *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II* (1986).

Partiendo de la fenomenología de Husserl, del cual ha sido traductor, y del existencialismo de Jaspers y Marcel, a los cuales dedicó sus primeros estudios, Ricouer ha visto, en el ejercicio de la fenomenología, una especie de «fil conducteur dans le labyrinte humain» *(Le volontaire et l'involontaire,* París, 1950, p. 7), destinado a desembocar en un pensamiento «reflexivo» dirigido a una repropiación del hombre en la plenitud de su ser: «la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan este esfuerzo y este deseo» *(Della interpretazione. Saggio su Freud,* Milán, 1967, p. 62; cfr. también *Hérmeneutique et reflexión,* en «Archivio di filosofía», 1862, p. 31). De ahí la renuncia a una definición «monádica» de la verdad y del ideal dialógico de un «filosofar en común» dirigido a hacer «cohabitar» (mediante una síntesis conceptual creativa y no ecléctica) autores y movimientos distintos como Husserl y Marcel, Spinoza y Hegel, Marx y Nietzsche, los fenomenólogos de la religión y Lévi-Strauss, Gadamer y Habermas, Aristóteles y Heidegger, el psicoanálisis y la filosofía analítica: «La verdad manifiesta el ser en común de los filósofos. La *philosophia perennis* significaría entonces que existe una comunidad de investigación... un filosofar en común» *(Histoire et Venté,* París, 1955, p. 56).

En un primer momento de su complejo y multidireccional itinerario filosófico, representado sobre todo por *Le volontaire et l'involontaire,* Ricoeur, partiendo de la concepción del individuo como síntesis abierta de lo involuntario y de lo voluntario (p. 8), delinea una fenomenología existencial dirigida a ofrecer, mediante una eidética de la voluntad y de las estructuras fundamentales de lo humano (como proyecto, motivo, necesidad, esfuerzo, emoción, carácter), una fotografía preliminar del misterio de la existencia encarnada. En un segundo momento, representado sobre todo por *Finitude et culpabilité,* Ricoeur profundiza los temas antropológicos de la finitud y de la culpa. En *L 'homme faillible* (primera parte de la obra) teoriza una filosofía que encuentra su propio engarce en la «pathétique de la misére», expresión con la cual indica el sentimiento (o *pathos)* que el hombre tiene de sí mismo y de su propia situación. *Un pathos* que sirve de fuente pre-filosófica de la filosofía misma (trad, ital., Bolonia, 1970, p. 73). Viendo en la persona una síntesis de carácter y felicidad, o sea una síntesis práctica de finito e infinito *(Ib.,* p. 149; cfr. M. BUZZONI, *Paul Ricoeur. Persone e ontologia,* Roma, 1988, p. 22), Ricoeur insiste en los atributos de la desproporción, intermeriedad, fragilidad y falibilidad que cualifican al hombre: «La idea de "desproporción" nos parece satisfacer la exigencia de una ontología directa de la realidad humana, que desarrolla sus propias categorías sobre el fondo de una ontología formal del alguna cosa en general; el concepto de limitación en general pertenece a dicha ontología formal, pero no se pasa por *especificación* de la limitación de alguna cosa a la limitación del hombre; es necesario añadir las categorías propias de la realidad humana. Tales categorías propias de la limitación humana se liberan directamente de la relación desproporcionada entre finitud e infinidad; es esta relación entre "el ser y la nada" o, si se prefiere, el "grado de ser", la "cantidad de ser" del hombre. *Es esta relación lo que hace de la limitación humana el sinónimo de la falibilidad» (Finitude et culpabilité,* cit., ps. 228-29), *«Esta* limitación es el hombre mismo. No pienso directamente en el hombre, sino que lo pienso en composición, como el "mixto" de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es la Alegría de Sí en la tristeza del finito *(«L'homme c'est la joie du Oui, dans la tristesse du fini») (Ib.,* p. 235; texto en francés, p. 156).

En *Le symbolique du mal* (segunda parte de *Finitude et culpabilité),* después de haber mostrado cómo la falibilidad encierra en sí aquella posibilidad del negativo *(Ib.,* p. 239), la cual hace que la humanidad del hombre sea «l'espace de manifestation du mal» *(Ib.,* p. 60; texto en francés p. 14), Ricoeur llega a una amplia hermenéutica de las formas múltiples y multívocas a través de las cuales el hombre, en el curso de los siglos, ha representado el mal y la culpa. Formas que se indentifican con los mitos y con los símbolos, entendidos como cifras de la profundidad

humana que ofrecen *material* a la filosofía *(«Le symbole donne à penser»),* la cual se refiere siempre a una realidad que ya ha sido comprendida, pero aún no aclarada e interpretada, a través de la reflexión. En otras palabras, puesto que existe toda una riqueza anterior al discurso filosófico de la cual este último debe apoderarse, la filosofía, según nuestro autor, «puede reencontrarse a sí misma "interpretando" los diversos contenidos que el mundo de la vida en general, y de la cultura en particular, le ofrecen» (FRANCESCA G. BREZZI, *Filosofía e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice de Paul Ricoeur*, Bolonia, 1969, p. 6).

La tesis ricoeuriana de la recíproca integración de filosofía reflexiva y ejercicio hermenéutico, ya explícitamente presente en *Finitude et culpabilité* («Este discurso... recibe de la simbólica del mal un nuevo impulso y un gran enriquecimiento; esto es, sucede, pero al precio de una revolución de método, que está constituida por el recurso a la hermenéutica, o sea por las reglas de la interpretación aplicada al mundo de los símbolos» ps. 58-59) es recogida y profundizada en *De la Interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), donde la atención hacia el problema hermenéutico se traduce en una reflexión original sobre el modelo interpretativo propuesto por la psicología de lo profundo. Ricoeur parte de la idea de un «contragolpe» del psicoanálisis sobre la filosofía, consistente en la de-construcción del Cogito y de sus falsas evidencias. En efecto, llevando su contestación al punto preciso en el cual Descartes había creído encontrar la tierra firme de la certeza, esto es, enseñándonos a dudar de la conciencia (así como el autor de las «Meditaciones» nos había enseñado a dudar de las cosas) Freud habría producido la «crisis» de la filosofía del Cogito y habría estimulado la aparición de una nueva filosofía del hombre y del sujeto capaz de hacer de la conciencia ya no un *dato* (el ser consciente, el «Bewusstsein») sino una tarea (el devenir consciente, el «Bewusstwerden»).

En particular, Ricoeur está convencido de que después de Freud se ha delineado la posibilidad de una doble lectura de la psique: una desde el punto de vista de la *arqueología del sujeto* y otra desde el punto de vista de la *teleología del sujeto:* «Después de haber dicho: no me comprendo a mí mismo leyendo a Freud, si no es formando la noción de arqueología del sujeto — ahora afirmo: no comprendo la noción de arqueología si no es en su relación dialéctica con una teleología» *(Della interpretazione, etc.,* cit., ps. 504-05). La primera se manifiesta en un movimiento analítico y regresivo hacia el *inconsciente* (entendido como orden de lo arcaico y de lo primordial). La segunda se expresa con un movimiento sintético y progresivo hacia el *espíritu* (entendido como orden del deber-ser futuro). La arqueología del sujeto (el término deriva de Merleau-Ponty) encuentra su modelo en la interpretación psicoanalítica de la cultura y se propone explicar las figuras sucesivas con aquellas

anteriores (el Edipo). Su presupuesto es que el hombre es el ser destinado a ser presa de su infancia. La teleología del sujeto encuentra su modelo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y se propone explicar las figuras anteriores con las posteriores. Su presupuesto es la conciencia como tarea, o sea como verdad asegurada sólo al final del proceso.

Ricoeur considera que estas dos distintas lecturas de la psique, que nacen de la estructural «duplicidad de sentido» *(double sens)* de los símbolos —una que conduce a la *arché* del inconsciente y otra que lleva al *télos* del espíritu— deben articularse entre sí según una relación (dialéctica) de complementariedad capaz de superar la estática alternativa entre una hermenéutica desmitificadora típica de aquellos que Ricoeur, con una expresión destinada a tener fortuna, denomina «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), y una «hermenéutica restauradora», típica de los filósofos que tienden a salvar el alcance revelativo y veritativo de los símbolos en relación con la existencia de lo Sacro: «La dialéctica de la arqueología y de la teología es el verdadero terreno filosófico sobre el cual puede comprenderse la complementariedad de las dos hermenéuticas irreductibles y contrapuestas aplicadas a las formaciones mítico-poéticas de la cultura» *(Ib.,* p. 504).

La realización de este programa está confiada a *El conflicto de la interpretación* (1969), el escrito en el cual la curva «hermenéutica» del pensamiento de Ricoeur alcanza su cumbre. Explicando a nivel *estructural* aquella conexión entre símbolo e interpretación que representa la circunstancia *genética* que lo ha dirigido hacia la hermenéutica, él escribe: *«Llamo símbolo a toda estructura de significación en la cual un sentido directo, primario, literal, designa por excedente otro sentido indirecto, secundario, figurado, que puede ser aprehendido sólo a través del primero.* Esta delimitación de las expresiones de sentido doble constituye propiamente el campo hermenéutico. De rebote, el concepto de interpretación recibe también una acepción determinada. Propongo de darle igual extensión que al símbolo: diremos que *la interpretación es el trabajo mental que consiste en descifrar el sentido escondido en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implícitos en la significación literal.* Mantengo así la referencia inicial a la exégesis, o sea a la interpretación de los sentidos escondidos. Símbolo e interpretación llegan a ser así conceptos correlativos; hay interpretación allá donde hay un sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de los sentidos se hace manifiesta» *(Ib.,* p. 26). Sin embargo, puesto que la interpretación se especifica en una multiplicidad *conflictiva* de modelos interpretativos, resulta indispensable una acción de «arbitraje» dirigida a contrastar sus «pretensiones totalitarias» y, al mismo tiempo, justificar cada uno de ellos en los límites de la «circunscripción teórica que les es propia» *(Ib.,* Página 28).

En el cuadro de este programa, Ricoeur toma posición (además de frente al psicoanálisis) también frente al estructuralismo y el heideggerismo. Según nuestro autor, el estructuralismo es perfectamente legítimo cuando opera en el ámbito que le es propio (el de las estructuras inconscientes) mientras que llega a ser insostenible cuando pretende invadir el sector de la hermenéutica. En efecto, entre modelo estructural y modelo hermenéutico existen profundas diferencias, en cuanto «la explicación estructural se basa en 1) un sistema inconsciente, 2) constituido por diferencia y oposiciones [basadas en deshechos significativos] 3) independientemente del observador. La interpretación de un sentido transmitido consiste en la 1) recuperación consciente 2) de un fondo simbólico superdeterminado 3) por parte de un intérprete que se sitúa en el mismo campo semántico que aquello que él comprende y que se pone así dentro del "círculo hermenéutico"» *(Ib.,* p. 69). Por lo que se refiere a Heidegger, él define «por lo breve» su filosofía del *Verstehen,* puesto que, rompiendo con los debates de *método,* se sitúa «inmediatamente» sobre el plano *ontológico:* «La pregunta: ¿en qué condiciones un sujeto cognoscente puede comprender un texto o la historia?, es substituida por la pregunta: ¿qué es un ser, cuyo ser consiste en el comprender? El problema hermenéutico se convierte de este modo en una provincia de la Analítica de este ser, el *Dasein,* que existe en el acto de comprender» *(Ib.,* p. 20). También Ricoeur tiene la ambición de «llevar la reflexión al nivel de una ontología» *(Ib.).* Sin embargo, rechazando la estéril antítesis entre una ontología de la comprensión y una epistemología de la interpretación, él prefiere seguir un camino «más tortuoso y fatigoso», que pasa por tres etapas: el plano semántico, el reflexivo y el ontológico: «Aquello contra lo que me opongo, si queréis, es una ontología separada que haya roto el diálogo con las ciencias humanas. He aquí lo que me ha sorprendido un poco en Gadamer. Entre verdad y método, creo, es necesario buscar un camino porque la filosofía siempre ha muerto todas las veces que ha interrumpido su diálogo con las ciencias... el problema del filósofo es quizás el de dejar el plano epistemológico para alcanzar el plano ontológico, pero después volver a él. Sabéis, es Platón quien dice que nada es más fácil en filosofía que la dialéctica ascendente, pero al filósofo se le espera en la dialéctica descendente» («A colloquio con Ricoeur», Apéndice a O. Rossi, *Introduzione alla filosofía di Paul Ricoeur. Dal mito al linguaggio,* Barí, 1984, ps. 176-77).

Una función análoga de «arbitraje» Ricoeur también la ha ejercido en relación con el debate acerca de «la hermenéutica y la crítica de la ideología» (§991), intentando salvar, más allá de cualquier síntesis mecánica entre las posiciones de lucha, aquellos que para él son los núcleos irrenunciables de verdad presentes en los respectivos planteamientos: la ineludible «pertenencia» a la historia y a la tradición (de Gadamer) y el

empeño «crítico» de la distanciación de la situación histórica (de Habermas).

A partir de los años setenta Ricoeur se ha concentrado sobre todo en las problemáticas relativas al texto, al lenguaje y a la metáfora, batiéndose —en antítesis a la doctrina (estructuralista) del lenguaje como conjunto cerrado y formalizado de signos— a favor de una concepción de la complejidad viviente del hablar humano, capaz de explicar los aspectos *creativos* del lenguaje, en particular los de la metáfora poética, considerada como algo "vivo", que, abriéndose «sobre nuevas dimensiones, sobre nuevos horizontes de significación» descubre, y al mismo tiempo produce, nuevos aspectos de lo real *(La métaphore vive,* París, 1975. p. 315). En una fase más reciente, Ricoeur se ha detenido sobre las formas de la narración, sometiendo a crítica, con una amplia y articulada investigación, las relaciones que concurren entre existencia, temporalidad y narración *(Temps et récit, I, II, III,* París, 1983-85).

Las enciclopédicas investigaciones de Ricoeur no deben hacernos perder de vista el hecho de que todas ellas derivan del ya mencionado proyecto originario de captar al hombre en su esfuerzo por existir. «Esfuerzo» que no es interpretado en la forma (idealística) de una libre y absoluta auto-producción espiritual, sino en la forma (existencialística) de un proyecto de ser finito. En efecto, según Ricoeur, el esfuerzo humano, si por un lado depende del inconsciente (del cual solamente emerge el yo), por otro lado depende de «una raíz absoluta de existencia y significación, de un *eschaton,* de una ultimidad hacia la cual apuntan las figuras del espíritu» (Il *conflitto della interpetazione,* cit., p. 347). Tanto es así que la hermenéutica de Ricoeur, la cual se propone pasar a través de una «arqueología» y una «teleología» del sujeto, culmina en una «escatología», en el ámbito de la cual lo Sacro toma el puesto del saber absoluto hegeliano, sin ser, sin embargo, su substituto, en cuanto «su significado sigue siendo escatológico y no puede ser nunca transformado en conocimiento y en gnosis» *(Ib.,* ps. 346-47). Por lo demás, puntualiza Ricoeur, una de las razones por las cuales el proyecto de un saber total fracasa es el problema del mal, cuyos símbolos «resisten» a todo asalto especulativo: «el jaque de todas las teodiceas, de todos los sistemas que conciernen al mal, prueba el jaque del saber absoluto en sentido hegeliano» *(Ib.,* p. 347).

Todo lo que se ha dicho hace plausible la idea de una substancial vocación «ontológica» del pensamiento de Ricoeur, presente en sus primeros escritos. Una vocación que no nace tanto del interés por una teoría del ser, en cuanto tal, sino por la necesidad de proceder más allá del panlingüismo de tanta filosofía actual, para reencontrar (más allá del paréntesis antropocéntrico moderno) la *relación* del hombre con el ser y con la Transcendencia: «En mi batalla contra el estructuralismo he lu-

chado siempre, en efecto, contra la idea de un lenguaje que hablaría sólo de sí mismo... la idea de que el lenguaje es siempre *sobre* alguna cosa, he aquí, a mi parecer la yesca ontológica de mi trabajo»; «el lenguaje no es en sí mismo un mundo; está sometido a un mundo, remite a un mundo. Hay por lo tanto una necesidad de ontología» («A colloquio con Ricoeur», Apéndice a O. Rossi, ob. cit., p. 169). Esta apertura en relación con la ontología, a la cual Ricoeur declara querer dedicar sus últimos esfuerzos («mi problema es ahora el de elaborar esta ontología... estoy dispuesto, en efecto, a escribirla. Pero no sé si la acabaré», *Ib.)* se repite también en relación con los tomos de *Temps et récit:* «Yo he insistido sobre todo, en mi trabajo sobre el *récit,* sobre las formas narrativas en general, sobre los aspectos no lineales del tiempo, y he aquí la relación con la ontología» *(Ib.,* p. 179).

Una ontología que, en la intención de Ricoeur debería, ante todo, hacer el paso de una «primera» revolución copernicana, basada en la primacía moderna de la subjetividad, y una «segunda» revolución copernicana, capaz de llevar la subjetividad al ser, sin volver por ello a un mundo de objetos, sino situando la subjetividad en las debidas proporciones con el ser. En conclusión, el permanente interés de Ricoeur por el ser del sujeto (y por sus obras) no excluye, sino que implica, el permanente interés por el ser en cuyo interior (el mundo), o en cuya dependencia (lo Sacro), el sujeto se encuentra existiendo concretamente.

984. NOTA SOBRE LOS DESARROLLOS RECIENTES DE LA HERMENÉUTICA: ENTRE CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA (HABERMAS), FILOSOFÍA ANALÍTICA, EPISTEMOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y CRÍTICA LITERARIA.

El proceso de «urbanización» de la hermenéutica post-heideggeriana y su tendencia a ser una *Koiné* del pensamiento contemporáneo (en el sentido ya explicado), se ha concretizado en una relación multidireccional y multiforme con otras expresiones de la cultura filosófica actual: la crítica de la ideología, la filosofía analítica, la epistemología, las ciencias humanas y la crítica literaria.

El encuentro-choque entre hermenéutica y crítica de la ideología, anticipado por Habermas en *Conoscenza e interesse* (1968), ha dado origen, en los años setenta, a una amplia discusión, análoga, por la vivacidad y la amplitud de los temas discutidos, a la polémica entre Adorno y Popper sobre el método a utilizar en sociología (§900). El *dossier* de todo el debate ha sido recogido por Habermas, y publicado en 1971 con el título *Hermeneutik und Ideologiekritik,* con intervenciones, además de Habermas, de Gadamer, de Karl-Otto Apel, de Claus von Bormann,

de Rüdiger Bubner y Hans Joachim Giegel. El punto de partida de Habermas, como el de los otros fautores de la crítica de la ideología, es la constatación de la *existencia,* en el ámbito de nuestra sociedad, de una comunicación intersubjetiva «torcida» en contraste con el *ideal* de un «recto vivir». En otros términos, Habermas opina que las relaciones comunicativas presentes se desarrollan fundamentalmente bajo la insignia de la mentira, de las medias verdades, de la falsa conciencia, de la manipulación del pensamiento, del engaño, de la desigualdad, etc., o sea de un modo antitético al modelo teórico de una comunicación intersubjetiva basada en la verdad, en la libertad, en la no-violencia y en la igualdad. Según Habermas (y los otros críticos) las causas de estas «perturbaciones» de la cominicación no residen, idealísticamente, en la comunicación o en el lenguaje en cuanto tales, sino materialísticamente, en fuerzas reales extralingüísticas *(Realfaktoren)* subyacentes en la comunicación misma, o sea en aquellas «expresiones no-verbales de la vida» que son las relaciones concretas de poder y de dominio vigentes en una determinada sociedad histórica.

De este modo, así como el psicoanálisis trata de remontarse desde los *efectos* del comportamiento perturbador de los neuróticos a las *causas* que los han producido, procediendo desde el plano *superficial* de la conciencia al *profundo* de las pulsaciones removidas, también la hermenéutica crítica trata de remontarse de los efectos concienciales y lingüísticos de la comunicación torcida a las *cuasas* extraconcienciales y extralingüísticas que se encuentran en su base. En otros términos, la hermenéutica crítica, en cuanto «crítica de las ideologías», actúa, en el amplio campo social, de un modo análogo al que el psicoanálisis actúa en el campo individual, caracterizándose como una hermenéutica de lo profundo *(Tiefenhermeneutik)* dirigida a no ocultar aquello que está *detrás* de la comunicación torcida y sus intentos de relación secundaria. Obviamente, esta hermenéutica de lo profundo puede denunciar las «distorsiones sistemáticas» que constituyen el amplio campo de las ideologías (= representaciones *falsas* de una realidad *faIsa)* sólo a condición: 1) de presuponer un determinado modelo *verdadero* de sociedad y de comunicación; 2) de asumir, frente a la hermenéutica oridinaria, la forma de una metahermenéutica crítica de las deformaciones del (pseudo)-diálogo social. A este propósito, las afirmaciones de Habermas son insistentes y explícitas: «Una hermenéutica que ha llegado a comprenderse críticamente, que distingue entre visión y ceguera, acoge en sí el conocimiento meta-hermenéutico de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente deformada»; «Si, a fortiori sucede que la comprensión no es indiferente a las ideas de la verdad, con el concepto de una verdad que se mide por el acuerdo idealizado, alcanzado en la comunicación ilimitada y no autoritaria, debemos anticipar al mismo tiempo la estructu-

ra de una convivencia en una comunicación de la cual esté ausente toda coacción»; «Por lo tanto la comprensión crítica del sentido debe pretender de sí misma la anticipación formal de la verdadera vida»; «Podemos incluso decir que incluye la idea de la madurez *[Mündigkeit]*. Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como de una forma de vida a realizar en el futuro garantiza el acuerdo portante último contrapuesto al que existe de hecho, que nos une preliminarmente y en base a la cual todo acuerdo de hecho, si es falso, puede ser criticado como falsa conciencia» *(Hermeneutik und Ideologiekritik,* cit., ps. 153-55),

Obviamente, esta hermenéutica crítica se cualifica, por su naturaleza, como «praxis emancipadora y revolucionaria», o sea como un compromiso (neomarxista) por traducir, en la realidad, el ideal de la «vida verdadera». Sobre estas bases, Habermas ataca la hermenéutica de Gadamer, estigmatizando sobre todo su idealismo lingüístico *(Idealismus der Sprachlichkeit) y* la ontologización del lenguaje (§976). En particular, él acusa a Gadamer: 1) de transformar en una realidad ya existente (o en un *factum),* aquello que en cambio es sólo un ideal regulador (o un *télos),* es decir, el proyecto de una comunicación libre y no desviada entre *partners* iguales; 2) de no considerar debidamente las fuerzas materiales que subyacen a modo de *Realfaktoren,* al movimiento concreto de la historia; 3) de sostener la primacía de la tradición, opinando que esta última, y el lenguaje en el cual ella se concretiza, constituye un horizonte intranscendible en el cual cae o re-cae la misma puesta en discusión reflexiva de la tradición; 4) de traicionar, de este modo, la vocación emancipadora y progresista de la filosofía moderna, desde Descartes al Iluminismo y a Marx.

Como se ve, la metahermenéutica crítica de Habermas (de evidente origen frankfurtés representa una línea de pensamiento bien distinta de la hermenéutica de Gadamer. En efecto, la *Replica* de este último *(Ib.,* ps. 283-318) no hace más que sacar a la luz «dos diversos modos fundamentales de hacer y entender la filosofía misma, que se podrían fijar en esta interrogación: el pensamiento en su raíz, ¿está condicionado por los efectos históricos, por lo cual no puede concretizarse si no es en un comprender que está insuperablemente señalado por la finitud, o es capacidad crítica incesantemente activa contra la "falsa conciencia", que, a través de la reflexión, desenmascara detrás de la comunicación desviada el ejercicio de un dominio y de una violencia?» (G. RIPAMONTTI, *Editorial* a la trad ital. de *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* cit., p. 9), Interrogación que se concretiza a su vez en estos términos: «¿puede la hermenéutica justificar en el interior de sí misma la asunción de la dimensión crítica? O bien: la teoría crítica, ¿puede en última instancia pasar sin presupuestos hermenéuticos? *(Ib.).* En otras palabras, el proyecto mismo de una crítica de la ideología parece contraponerse, de modo

irremediable, a los planteamientos de fondo de la hermenéutica, según la cual, dada la radical historicidad del sujeto comprendente (además de la del objeto comprendido) se derrumba inmediatamente el mito de un punto de vista absoluto (meta-hermenéutico y meta-ideológico) desde el cual considerar la realidad. En efecto, ¿donde residirá el pretendido punto de vista no-ideológico desde el cual considerar las ideologías? ¿Quién podrá presumir de poseer el *absolutus Wissen* y de encontrarse en la parte *verdadera* del curso de la historia? Dicho de otro modo: «Para aquellos teóricos que aún tienen un componente interpretativo en su crítica de la ideología, emerge un punto importante, que requiere aclaraciones: ¿cómo pueden justificar su propio punto de observación y su pretensión de conocer *mejor"?* Deben evidenciar criterios para diferenciar la conciencia *verdadera* de *la falsa; y* no sólo esto, sino que la posición que ellos asumen, de arbitros de las concepciones ajenas, contiene una oculta tendencia elitista» y esto en detrimento de sus tendencias «democráticas» (G. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporánea,* cit., p. 179).

La conciencia explícita de estas dificultades ha hecho extrememente arduos los intentos de acuerdo filosófico entre las dos corrientes de pensamiento. En efecto, si bien no han faltado intentos de «integrar» eclécticamente los respectivos planteamientos de la hermenéutica y de la crítica de la ideología en una especie de super-sistema basado en el ideal de una «transformación de la filosofía» (Apel), o bien intentos de defender la «complementariedad» heurística de las dos direcciones (v. Ricoeur) mediante un esfuerzo que intenta salvaguardar, sea la dimensión crítica de la hermenéutica (y por lo tanto la «capacidad meta-hermenéutica de la crítica») sea la dimensión hermenéutica de la crítica (y por lo tanto el «alcance meta-crítico de la hermenéutica»), con el tiempo ha aparecido cada vez más claro, más allá de cualquier proyecto sincretístico, que «la crítica de la ideología de tipo frankfurtés sólo puede funcionar asumiendo como criterio un *Grund* de algún modo absoluto, declarado exento de toda limitación ideológica (como, en el marxismo clásico, la conciencia de la clase obrera no es invalidada por la ideología, sino que ve la verdad); mientras que para la hermenéutica cualquier crítica puede ejercerse sólo a partir de un horizonte histórico-cultural determinado (pero entonces es la misma noción de ideología la que entra en crisis)» (G. VATTIMO, *Postilla 1983* a KM, p. xxxiv). Todo esto explica por qué el debate entre hermenéutica y crítica de la ideología, también en relación con las transformaciones del pensamiento de Habermas y al reflujo del marxismo teorético, ha ido decreciendo progresivamente y perdiendo intensidad, sin ofrecer, al mismo tiempo, instrumentos eficaces de solución del *impasse* que lo ha caracterizado desde el principio. Por lo demás, la misma afirmación, a la izquierda de la hermenéutica crítica (juzgada aún «idealística» y «burguesa»), de una hermenéutica «materialística»

como la de A. Lorenzer y de H. J. Sandkühler (que se autopresenta como subsistema científico de la dialéctica materialística) no hace más que confirmar el entramado lógico y epistemológico dentro del cual se desarrolla la relación neomarxismo-hermenéutica.

Otra significativa dirección de la hermenéutica está representada por el encuentro, todavía *in fieri,* entre historicismo continental y filosofía analítica anglosajona, que intenta realizarse sobre todo en el ámbito de una teoría de los actos lingüísticos y de una acentuación del aspecto *preformativo* (o sea finalizado en el actuar) del lenguaje respecto al *denotativo* (o sea constatativo-descriptivo) privilegiado por las corrientes neopositivísticas (cfr. M. FERRARIS, *Aspetti dell'ermeneutica del Novecento,* en AA. Vv., *Il pensiero ermeneutico,* cit., ps. 251-53, y Id., *Storia dell'ermeneutica,* cit.). El documento más significativo de esta tendencia a la «fusión entre tradiciones» (no falta de aporías y de puntos de fricción) es el volumen de Richard Rorty *Philosophy and Mirror of Nature* (Princeton, 1979) que *ve* en Dewey, Wittgenstein y Heidegger a los maestros de una común, por más que diversificada, superación del concepto descriptivo-denotativo de verdad a favor de un concepto preformativo (sobre Rorty cfr. §1060 y sgs.). Esta convergencia entre «hegelianos» y «kantianos» (utilizando la terminología de Rorty) vincula, o se conecta a su vez, con el cuadro más amplio de las relaciones entre hermenéutica y epistemología. Una relación que se especifica y se ramifica en un campo de problemas que, por el propio modo en que se plantean, reflejan la multiplicidad de las tradiciones hermenéuticas: la hermenéutica, ¿es una anti-epistemología o una metódica objetiva? ¿Es una refelxión sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología o un tipo de super-gnoseología unificadora de hermenéutica científico crítica de la ideología? ¿Es el elemento propulsor de un renovado proyecto enciclopédico que se remite a un Hegel recuperado después y más allá de la disolución existencialística del saber absoluto, o más simplemente una actividad extrametódica (pero no anti-metódica) que requiere eficaces formas de contacto con la metodología y la epistemología, bajo la enseña de una posible complementariedad, aunque sea diversamente entendida? Como se observa a partir de estas interrogaciones, se trata de un debate extremadamente intenso, complicado por los desarrollos recientes de la epistemología y por las diferentes formas de entender las nociones mismas de «epistemología» y de «hermenéutica».

El encuentro entre hermenéutica y el amplio sector de las «ciencias humanas» constituye otro de los elementos integrantes del proceso de «urbanización» de la hermenéutica post-heideggeriana, incluso si la hermanéutica «ya no aspira, como sucedía en la época de Dilthey, a un rol de sistemática de las ciencias del espíritu», en cuanto los desarrollos de la hermenéutica del novecientos han minado la base de semejante pre-

tensión, denunciando el residuo de panlogismo y enciclopedismo hegeliano aún presente en el proyecto de Dilthey (M. FERRARIS, cit., p. 258). La relación entre hermenéutica y ciencias humanas tiende más bien a asumir el aspecto de la *complementariedad* (como sucede por ejemplo con Ricoeur) o de la *conciencia crítica,* o sea de la concienciación, por parte de la hermenéutica, de los presupuestos extracientíficos y extrametódicos de tales ciencias y de la imposibilidad de cualquier objetivismo «ocular» ilusoriamente convencido de poder substraerse a los esquemas de naturaleza filosófica o de poder prescindir de las distintas condiciones históricas, culturales, sociales, etc. Típico, en este sentido, es el discurso de Jacques Derrida (cfr. cap. XI), el cual, después de haber denunciado los inevitables «compromisos» del análisis estructural (sobre todo de Lévi-Strauss) con la metafísica y con toda una serie de presupuestos inexplicables, excluye todo arrogante e ingenuo «salto fuera de la filosofía», sosteniendo que las ciencias humanas, sin excluir a ninguna, hablan el lenguaje de la filosofía y lo hablan de modo tanto más acentuado cuanto más pretenden eximirse de él. «La salida fuera de la filosofía —declara Darrida asestando un golpe mortal a un cierto antifilosofismo estructuralista— es mucho más difícil de pensar de lo que podrían imaginarse aquellos que creen haberlo realizado ya desde hace tiempo con fácil desenvoltura, cuando, en general, se han hundido en la metafísica con todo el cuerpo del discurso del que ellos pretenden haberse librado» *(La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines,* en *L'écriture et la différence,* París, 1967).

Por su parte, las ciencias humanas «han encontrado en la hermenéutica una justificación teórica para la reacción al metodologismo (por lo tanto, a la excesiva sujeción a los modelos de las ciencias de la naturaleza) que ha constituido en muchos casos y tradicionalmente un límite de las *humanities»* (M. FERRARIS, ob. cit., p. 264). En particular, «la entrada de la hermenéutica en el cuadro epistemológico de dichas ciencias ha subrayado principalmente los problemas de *traducción* implícitos en todo método y en toda descripción de una tradicción distinta (en el caso de la etnología) o de nuestra sociedad y tradición (en el caso de las ciencias sociales)». Esta apertura de las mismas ciencias humanas ante la hermenéutica ha encontrado en la etnología uno de sus más significativos bancos de prueba. En efecto, es precisamente en el ámbito de esta disciplina donde aparece más evidente el límite de cualquier descriptivismo objetivístico-neutralístico, que olvida el hecho de que toda fenomenología lleva consigo una hermenéutica preliminar y que en toda descripción etnológica es inevitablemente una traducción-interpretación de lo «diverso» en el ámbito de la cultura, que comporta —en la mejor de las hipótesis— una "fusión de horizontes", y pone en juego tanto la tradición definida como otra, cuanto nuestra propia tradición, de la cual se

deducen, en última instancia, los conceptos definidores de lo mismo y de lo otro» *(Ib.,* p. 266). También en este caso, como se ve, la contraposición entre pensamiento hermenéutico y cientifismo estructuralista es neta y radical. Piénsese, por ejemplo, en el programa de Lévi-Strauss de ofrecer una perspectiva sobre los fenómenos antropológicos, de modo que se entiendan los hombres y el mundo como si estuviésemos completamente «fuera de juego», o más bien como si hubiera observadores «de otro planeta» (§943).

Otra dirección de la hermenéutica actual la constituye, además de la teología (para la cual cfr. cap. VII), la crítica literaria, la cual, sobre todo en América, ha generado una serie de escritos y discusiones todavía en curso, de los que aún es prematuro un balance filosófico y crítico. En estos trabajos, se observa entre otras cosas, un intento de recuperación de algunos conceptos-base de Gadamer en clave metodológica, como por ejemplo la noción de *Wirkungsgeschichte,* entendida no sólo como conciencia teorética de la «pertenencia» de toda investigación a un contexto de tradición que pre-condiciona la investigación misma, sino también como necesidad operativa de integrar en la crítica literaria todo aquello que se refiere a la «fortuna» y a los «efectos» de una obra.

Este renovado salto a un primer plano, en las expresiones más recientes de la teoría de la interpretación, de las hermenéuticas filosóficas de relieve normativo y metodológico, no significa, sin embargo, que se quiera desconocer el proceso de universalización y de radicalización de la hermenéutica contemporánea, volviendo a antes de Heidegger y de Gadamer. Más bien, como ha notado Vattimo, «se certifica que el fenómeno interpretativo, una vez reconocido no como fenómeno disciplinar y especialístico, sino como rasgo constitutivo de la existencia humana, no descuida estos terrenos de aplicación» *(Presentazione* a AA. Vv., Il *pensiero ermeneutico,* cit., p. VIII) *Et et,* pues, más que *aut-aut.*

BIBLIOGRAFÍA

965. Estudios Generales: AA. VV., *Die Neue Hermeneutik*, a cargo de J. M. Robinsos y J. Cobb, Zurich-Stuttgar, 1965: R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969; AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik,* Tubinga, 1970; AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt dM., 1971; AA. VV., *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, a cargo de V. Warnach, Salzburgo-Munich, 1971; AA. VV., *Philosophische Hermeneutik*, a cargo de O. Pöggeler, Munich, 1972 (con bibliografía); AA. VV., *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia, 1972; T. E. Seebhom, *Zur Kritik der hermeneutischen Vermunft*, Bonn, 1972; H. J. Sandkühler, *Praxis und Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt dM. 1973 (con bibliografía en las ps. 438-447); H. Goettner, *Logikc der Interpretation. Analyse einer literaturwiss. Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*, Munich, 1973; V. Verra, *Ontlogia e ermeneutica in Germania*, en «Rivista di sociologia», 1973, ps. 11-140; AA. VV., *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, a cargo de R. Simon-Schaeffer y W. Zimmerli, Hamburgo, 1975; AA. VV., *Storiografia ed ermeneutica*, Pádua, 1975: AA. VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, 1979; P. Szondi, *Einführung in die literalische Hermeneutik*, Frankfurt dM., 1975; J. Greimsch, *Herménéutique et grammatologie*, París, 1977; D. C. Hoy, *The Critical Cyrcle,* Berkeley-Los Angeles-Nueva York, 1978; AA. VV., *Estetica ed ermeneutica*, a cargo de H. Kuenkler y R. Dottori, Nápoles, 1981; J. Figl, *Interpretation als philosophis-*

ches Prinzip, Berlín-Nueva York, 1982; L. Geldsetzer, *Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichtsschreibung*, en AA. VV., La storiografia filosofica e la sua storia, Pádua, 1982, ps. 67-102; P. De Vittis, *Ermeneutica e sapere assoluto*, Lecce, 1984; M. Ruggenini, *Volontà e interpretazione. Le forme della filosofia*, Milán, 1985; M. Bizzotto, *Conoscere e interpretare*, Vicenza, 1986; AA. VV., *Le texte comme object philosophique*, París, 1987; G. Gusdorf, *Storia dell'ermeneutica*, trad. ital., Roma-Bari, 1989; G. Nicolaci, *La controversia ermeneutica*, Milán, 1989; G. L. Ormiston-A. D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur*, Nueva York, 1986; G. L. Ormistin-A. D. Schrift, *Transforming the Hermeneutic Context: from Nietzsche to Nancy*, Nueva York, 1989; C. Sciliróni, *Note sulla semantica ontologica e sull'ermeneutica del Novecento*, Pádua, 1989; G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, 1990 (con ámplia bibliografía en las ps. 441-510); M. L. Martini (a cargo de), *«Verità e metodo» di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, Turín, 1991 (con ontología de textos y bibliografía).

966-979. Las *Gesammelte Werke* de Gadamer que han sido publicadas en Tubinga (1976 y sgs.). La Editorial Marietti esta preparando la traducción italiana de las *Opere di Hans G. Gadamer* (Génova, 1983 y sgs.). En traducción italiana cfr. también: *Verità e metodo*, a cargo de G. Vattimo, Milán, 1972; *Ermeneutica e metodica universale*, a cargo de U. Margiotta, Turín, 1973; *La dialettica di Hegel*, a cargo de R. Dottori, Turín, 1973; *I presocratici*, en AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia, 1975, vol. I, ps. 13-86; *Hegel e i Greci*, en «Verifiche», 1979, 1, ps. 5-33 (con textos originales); *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, a cargo de G. Moretto, Brescia, 1980; *Hegel e l'ermeneutica*, a cargo de V. Verra, Nápoles, 1980; *Deconstruzione e interpretazione*, en «Aut-Aut», 1985, 208; *Testo e interpretazione*, en «Aut-Aut», 1985, 207-217, ps. 29-58; *Potenza della volontà buona*, en «Aut-Aut», 1981, 216-217, ps. 61-63; *L'attualità del bello. Saggi di estetica ermeneutica*, Génova, 1988; *La ragione nell'età della scienza*, a cargo de A. Fabris, con una introducción de Vattimo, Génova, 1982, 1986; *La dialettica di Hegel*, Turín, 1973; *Hegel e l'ermeneutica*, Nápoles, 1980; *Deconstruzione e interpretazione*, en «Aut-Aut», 1985, 208, ps. 1-11; *In cammino verso la scrittura*, en «Il Mulino», 1985, 300, ps. 562-574; *Persuasività della letteratura*, a cargo de R. Dottori, Bolonia-Ancona, 1988; *Elogio della teoria: discorso e saggi*, a cargo de F. Volpi, Milán, 1989.

Estudios: K. O. Apel revisión a *Wahrheit und Methode*, en «Hegel-Studien», II, 1963, ps. 314-322; O. Pöggeler, recensione a *Wahrheit und Methode*, en «Philosophische Literaturanzeiger», 1963, 1, ps. 6-16; G. Vattimo, *Estetica e ermeneutica in H. G. Gadamer*, en «Rivista di estetica», 1963, ps. 117-130; después en Id., *Poesia e ontologia*, Milán, 1967, ps. 167-182; Id., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, en H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. ital., Milán, 1983, ps. I-XXXVIII; V. Verra, recensione a *Wahrheit und Methode*, en «Filosofia», 1963, ps. 412-418; Id., *Ontologia e ermeneutica in Germania*, en «Rivista di Sociolagia», 1973, ps. 111-140; Id., *Il problema della storia: H. G. Gadamer*, en Id. (a cargo de), *La filosofia dal 1945 a oggi*, Turín, 1976, ps. 59-69; D. E. Linge, *Dilthey and Gadamer. Two Theories of Historical Understanding*, en «Journal of the American Academy of Religion» XLI, 1973, ps. 536-553; J. Vandenbulcke, *H. G. Gadamer. Een filosofie van het interpreteren*, Brujas, 1973; D. Antiseri, *A proposito dei nuovi aspet ti della filosofia della storia della filosofia*, en «Archivio di filosofia», 1974, 1, ps. 249-282; J. S. Hans, *G. Gadamer and Hermeneutica Phenomenology*, en «Philosophy Today», 1978, ps. 3-19; B. J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, Düsseldorf, 1978; G. Ripanti, *Gadamer*, Asís, 1978; V. Becker, *Begegnung. Gadamer und Levinas*, Frankfurt dM., 1981; A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia practica*, Rímini, 1982; P. De Vittis, *Linguaggio e filosofia della identità in H. G. Gadamer*, en «Teoria», 1982, 1, ps. 39-53; U. Regina, *Anticipazioni valutative e ápertura ontologica ermeneutica di M. Heidegger, R. Bultmann, H. G. Gadamer*, en AA. VV., *Interpretazioni e valori*, a cargo de G. Galli, Turín, 1982, ps. 139-172; L. D. Derksen, *On Universal Hermeneutics. A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Amsterdam, 1983; F. Donadio, *Storia del comprendere e ragione ermeneutica in H. G. Gadamer*, en AA. VV., *Pensiero e storicità*, a cargo de C. Greco, Brecia, 1983; F. Bellino, *La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer*, Bari, 1984; W. Warnke, *The Hermeneutics of Gadamer*, Oxford, 1986; G. Sansonetti, *Il pensiero di Gadamer*, Brescia, 1988; Elena Agazzi, *Dopo Francoforte. Dopo la Metafisica. Habermas, Apel, Gadamer*, Nápoles, 1990.

981. Principales Obras de Betti: *Interpretazione della legge e degli atti giuridici. Teoria generale e dogmatica*, Milán, 1949; *Posizioni dello spirito rispetto all'oggetitività*, Milán, 1949; *Teoria generale della interpretazione*, Milán, 1955, 2 vol.; *Di una teoria generale della interpretazione*, en «Responsabilità del sapere», 1956, 46-47, ps. 275-281; *Di una ricerca generale dell'interpretazione*, en «Rivista giuridica umbro-abruzzese», 1975, 33, ps. 319-344; y en «Annali giuridici Bari», 1957, 14, ps. 1-28; *Sulla teoria generale dell'interpretazione*, en «Jus», 1957, 8, ps. 253-258; *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, en «Anali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari», 1961, 16, ps. 1-18; *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1962, 2ª edi. revisada, ivi, 1972; *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1967.

Escritos críticos: L. Caiani, *Emilio Betti e il problema dell'interpretazione*, en Id., *La filosofia dei giuristi italiani*, Pádua, 1955, ps. 163-199; K. Oedingen, *Review of Emilio Betti*, en «Kant-Studien», 1958, 50; AA. VV., *Studi in onore di Emilio Betti*, Milán, 1962; O. F. Anderle, *Lebenswerk Emilio Bettis und seine Bedeutung für das deutsche Geistesleben*, en «Atti del V Convegno internazionale di studi italo-tedeschi», Merano,

1967, ps. 49-59; J. Vandenbulcke, *Betti-Gadamer. Een hermeneutische Kontroverse*, en «Tijidschrift voor Filosofie», 1970, 32, ps. 1015-1113; AA. VV., fascículo monográfico de los «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1978; Di Caro, *Metodo e significato nell'ermeneutica di Emilio Betti*, en «Hermeneutica», 1982, 1, ps. 217-230; J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Londres, 1980; G. Mura, *La «teoria ermeneutica» di Emilio Betti, en E. Betti, L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, cit., ps. 5-47; T. Griffero, *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*, Turín, 1988.

982. Principales obras de Pareyson: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940; nueva edición con el título *Karl Jaspers*, Casale Monferrato, 1983; *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, 1943; nueva edición, ivi., 1950; *Fichte*, Turín, 1950; nueva edición, Milán, 1976; *Esistenza e persona*, Turín, 1950; 4ª edi., Génova, 1985; *Estetica*, Turín, 1954; 2ª edi., Bolonia, 1960; 3ª edi., Florencia, 1974; *Verità e interpretazione*, Milán, 1971. — Para una bibliografía de los escritos de Pareyson hasta 1977 cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libnertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milán, 1980, ps. 141-165. Otras indicaciones en M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit., ps. 308-309.

Escritos críticos: C. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Roma, 1976; A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, cit.; G. Modica, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Roma, 1980; M. Ravera, *Elementi per un confronto di due ermeneutiche: il concetto di «traduzione» in Pareyson e in Gadamer*, en AA. VV., *Estetica ed ermeneutica*, Nápoles, 1981, ps. 135-161; M. G. Furnari, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, en «Segni e comprensione», 1988, II, 5, ps. 56-64.

983. Principales obras de Ricoeur: *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire*, Pris, 1950; *Histoire et vérité*, París, 1955; *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*, París, 1960, 2 vol.; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, 1965; *Le conflict des interprétations. Essais d'hermeneutique*, París, 1969; *La Métaphore vive*, París, 1975; *Exegesis. Problèmes de méthode et exercises de lecture. Génèse 22 et Luc 15*, Neuchatel, 1975; *Biblical Hermeneutics*, Missoula, 1975; *La sémantique de l'action*, París, 1977; *Temps et récit I*, París, 1983; *Temps et récits II*, París, 1983; *La configuration dans la rcit de fiction*, París, 1984; *Tepms et récit III*, París, 1985; *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, París, 1986.

Crítica: F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Bolonia, 1969; Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology, The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, 1971; M. Philbert, *Ricoeur ou la liberté de l'esperance*, París, 1971; D. M. Rasmussen, *Mytich-symbolic Language and Philosophic Anthropology. A. Constructive Interpretation of the Thought of P. Ricoeur*, The Hague, 1971; A. Petterlini, *Filosofia e antropologia*, Verona, 1974 (en particular las ps. 99 y sgs.); J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, cit.; G. Grampa, *Ideologia e poetica. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso*, con una introducción de P. Ricoeur, Milán, 1979; J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A. Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridg, 1981; D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Nápoles, 1984; Th. Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*, París, 1984; P. Gervasoni, *La «poetica» nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Brescia, 1985: G. Segarelli, *Paul Ricoeur tra concetto e kerygma: il «kantismo posthegeliano»*, en «Filosofia e teologia», 1988. II, 2, ps. 102-118; P. Buzzoni, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Roma, 1988; M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica de P. Ricoeur*, Brescia, 1990.—Bibliografía de y sobre Ricoeur en D. Vansina-L. García, *Paul Ricoeur. Bibliographie systhématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984). A. Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984)*, Louvain-la-Nueve, 1985.

984. Para Habermas, Pannenberg y Derrida, ver las bibliografías específicas. Sobre los más recientes desarrollos de la hermeneutica cfr. entre otros: B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Londres, 1958; Id., *Method in Theology*, Londres, 1971; G. Ebeling, *Hermeneutik*, en *Die Religion in Geschicite und Gegenwart*, Tubinga, 1960-1962; Id., *Wort und Glube*, Tubinga, 1960; nueva edi., ivi, 1988; Id., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Gotinga, 1964; *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation* Tubinga, 1965; *Lutherstudien*, Tubinga, 1988, 3 Bäden; E. Fuchs, *Zum hermeneustichen Problem in der Theologie*, Tubinga, 1959, 1965; Id., *Hermeneutik*, Stuttgart, 1963; Id., *Das Neue Testament und hermeneustiche Problem*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LVIII, ps. 198-226; Id., *Marburger Hermeneutik*, Tubinga, 1968; R. Marlé, *Le problème théologique de l'herménéutique*, París, 1963; K. O. Apel, *Analytic Philosophy of language and the Geisteswissenschaften*, Dordrech, 1967; Id., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt dM., 1971; Id., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt dM., 1973, 2vol.; Id., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* Bonn, 1963; T. Lorenzmeier, *Exegese und Hermenutik*, Hamburgo, 1968; E. Stachel, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, Munich, 1968; H. R. Jauss, *Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz, 1972; Id., *Ästhtische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt dM., 1982; H. Albert, *Transzendentale Träumerein. K. O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburgo, 1975; P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen*, Frankfurt dM., 1975; V. Verra, *Ontologia e ermeneutica in Germania*, en «Rivista di sociologia», 1976, III, ps. 11-140; A. Selvatico, *Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung zur Theologie von G. Ebeling*, Freiburg, 1977) (con ámplia bibliografía); R. Rorty, *Philo-*

sophy and the Mirror of Nature, Princeton, 1979; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982; G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger,* Milán, 1980; Id., *Al di là del soggeto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán, 1981; Id., *La fine della modernità Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milán, 1985; Id., *Etica ed ermeneutica*, Génova, 1989; H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt d.M., 1981; R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981; M. Roukanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki, 1982; M. Ruggenini, *volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Milán, 1985; M. Ruggenini-G. Pattaro, *Ermeneutica*, en AA. VV., *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, Turín, 1985, vol. I, ps. 264-270; M. Ferraris, *La svolta testuale*, Milán, 1986: Id., *Aspetti dell'ermeneutica del Novecento*, en M. Ravera (a cargo de), *Il pensiero ermeneutico*, Génova, 1986, ps. 207-277; Id., *Storia dell'ermeneutica*, cit.; S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione, ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Génova, 1988; D. Sacchi, *Esperienza e interpretazione. Argomenti per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*, Milán, 1988; G. Mura, *Ermeneutica e verità*, cit. (sobre todo p. 326 y sgs.); Elena Gazzi, *Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. Habermas, Apel, Gademar*, Nápoles, 1990.

CAPITULO VI

POPPER

985. VIDA Y OBRAS.

La filosofía del novecientos encuentra en Popper una de las voces más conocidas y representativas, que más han influido en el debate cultural actual.

KARL RAIMUND POPPER nace en Viena en el año 1902, donde estudió filosofía, matemáticas y física. Durante un tiempo trabaja en la clínica infantil de Adler. En 1928 se licencia en filosofía. En 1929 obtiene la habilitación para enseñar matemáticas y física en las *escuelas secundarias inferiores.* A la llegada del nacismo, Popper, que era de origen hebreo, se trasladó a Neva Zelanda. Al finalizar la guerra se establece en Inglaterra y enseña en la London School of Economics, de la cual llegó a ser profesor emérito. Entre sus obras recordamos: *Lógica de la investigación* (1934, pero con fecha de publicación 1935), escrita originariamente en alemán y más tarde publicada en inglés, en una edición titulada *Lógica de la investigación científica* (1959); *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945); *Miseria del historicismo* (1944-45); *Congeturas y confutaciones* (1963); *Revolución o reforma? Una confrontación* (1971, con H. Marcuse); *Conocimiento objetivo. Un punto de vista evolucionístico* (1972); *La búsqueda no tiene fin* (1974, nueva ed. 1976); *El yo y su cerebro* (1979) que constituye la edición de las partes que nos han llegado de un amplio y orgánico manuscrito redactado en los años 1930-33, de la cual había sido extraída, después de drásticos recortes, la *Logik der Forschung* de 1934; *Apéndice a la lógica de la investigación científica* (1982-83); *A la búsqueda de un mundo mejor* (1984); *El futuro está abierto* (1985, con K. Lorenz); *A World of Propensities* (1990).

FALIBILISMO Y RACIONALISMO CRITICO

de Luigi Lentini

986. EL NÚCLEO DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA DE POPPER.

La investigación filosófica de Popper se mueve esencialmente sobre el terreno de la teoría del conocimiento. Es, ésta, la más remota v abs-

tracta región de la filosofía, si bien la más importante. La teoría del conocimiento, en efecto, «a menudo determina el resto de nuestra filosofía» *Logik der Forschung*, trad, ital., de la ed. inglesa, *Logica della scoperta scientifica*, Turín, 1970, p. XIII) y esta última, a su vez, ejerce una influencia «grande» e «incalculable» sobre nuestros pensamientos y sobre nuestras acciones» *(Ib.).* Popper ha explorado también las implicaciones que su teoría del conocimiento tiene en el campo de la filosofía política y social. Pero estas exploraciones no representan los intereses principales de Popper. Él, en efecto, precisamente porque es consciente de que nuestras concepciones están determinadas por nuestras opciones personales y políticas, ha centrado su investigación en la filosofía del conocimiento.

Pero ¿cuál es el problema fundamental de la teoría del conocimiento? Es, afirma Popper, el del *valor* del conocimiento, esto es, «el problema de su verdad, validez y "justificación"» *(Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, trad, ital., *Conoscenza oggetiva. Un punto di vista evolucionistico,* Roma, 1975, p. 96). Históricamente, este problema ha sido a menudo afrontado a través del análisis de las fuentes primeras del conocimiento. Ejemplos típicos de este punto de vista son el empirismo y el racionalismo clásicos, según los cuales «es posible decidir sobre la verdad de una aserción investigando sus fuentes —es decir su *origen— (Conjectures and Refutations,* trad, ital., *Congetture e confutazioni,* Bolonia, 1972, p. 48). Pero es para Popper una manera equivocada de afrontar el problema. En efecto, además del error de opinar que hay fuentes primeras de conocimiento, «el error de fondo» de este punto de vista «consiste en el hecho de que no diferencia con suficiente claridad entre cuestiones de origen y cuestiones de validez» *(Ib.*, p. 48). Para Popper el problema del valor del conocimiento debe ser netamente distinto del de su génesis: el primero es un problema lógico, y como tal pertenece a la lógica del conocimiento, el segundo, en cambio, es un problema factual y pertenece a la psicología del conocimiento y puesto que la lógica del conocimiento, se sigue que no es posible resolver un problema lógico a través de un análisis de tipo factual. En todo caso Popper niega que este último pueda ser la clave para solucionar el problema del valor del conocimiento. Él incluso invierte la relación entre lógica y psicología del conocimiento. No sólo la psicología del conocimiento no arroja luz sobre el problema lógico del valor del conocimiento, sino que, al contrario, es el análisis lógico del conocimiento el que puede contribuir eficazmente a aclarar el problema factual de la génesis del conocimiento: «las investigaciones lógicas sobre cuestiones de validez y de aproximación a la verdad —escribe— pueden ser de la mayor importancia para las investigaciones genéticas, históricas y también psicológicas» *(Conoscenza oggetiva,* cit., p. 97).

Popper formula así una hipótesis heurística, que él llama "principio de transición", según el cual «aquello que es verdadero en lógica es verdadero también en psicología» *(Ib.,* p. 24), y sobre esta base extiende su investigación del problema del valor del conocimiento al de su génesis y elabora una teoría de la adquisición del conocimiento, cuyos primeros rasgos generales están ya delineados en *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie.* Pero siempre manteniendo que las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento son las de validez, que «son en todo caso lógicamente anteriores al otro tipo de cuestiones» *(Ib.,* p. 97) y que «las ideas guía de la epistemología son lógicas más que factuales» *(Ib.).*

Ahora bien, si las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento son las de validez y no las factuales, nos podemos preguntar cómo es que Popper extiende su investigación del problema del valor al problema de la génesis del conocimiento. Una explicación plausible de esto puede ser reconstruida con la siguiente argumentación: puesto que para Popper la tarea fundamental de la filosofía es contribuir a «comprender el mundo» *(Lógica,* cit., p. xxi) y puesto que el fenómeno del conocimiento humano forma «parte del mundo» *(Ib.),* e incluso «es sin duda el mayor milagro del universo» *(Conoscenza oggetiva,* cit., p. 17), es pues tarea de la filosofía contribuir a comprender globalmente el fenómeno del conocimiento en cuanto parte del mundo.

El mejor modo de indagar sobre el problema del conocimiento es para Popper el de someter a examen el conocimiento científico. Naturalmente es posible analizar también el conocimiento ordinario, o conocimiento del sentido común, puesto que el conocimiento científico no es más que una extensión de aquel. Tal elección podría basarse en la convicción de que el conocimiento ordinario es más fácil de analizar. Pero a parte del hecho de que el conocimiento científico es «el género más importante» de conocimiento y «el problema central de toda teoría del conocimiento» *(Ib,* p. 106) —lo que podría ya de por si hacerlo candidato a objeto preferencial del análisis— también el hecho de aquella convicción es para Popper equivocada. Para él, en efecto, es precisamente el conocimiento científico el que es más fácil de analizar, al ser «el conocimiento del sentido común escrito, por así decir, con todas las letras» *(Lógica,* cit., p. xxx). Una ulterior consideración decisiva que Popper desarrolla para motivar su elección de estudiar el fenómeno del conocimiento a través del examen del conocimiento científico es un análisis adecuado del crecimiento de nuestro conocimiento —análisis que constituye un momento esencial de la teoría del conocimiento— debe «transcender necesariamente cualquier estudio que se limite al conocimiento del sentido común, en cuanto contrapuesto al conocimiento científico» *(Ib.,* p. xxv) y esto por el simple hecho de que «la manera más importante en que el conocimiento del sentido común crece es precisamente su transforma-

ción en conocimiento científico» *(Ib.,* p. xxv-xxvi). Sigue en pie, en cualquier caso, el hecho de que, siendo el conocimiento científico el género más importante del conocimiento, «el aumento del conocimiento científico constituye el caso más importante de aumento del conocimiento» *(Ib., p.* xxvi). De todo esto se sigue que la teoría del conocimiento elaborada por Popper es ante todo una teoría del conocimiento científico o "epistemología" y que su problema fundamental se determina como «la cuestión acerca del valor, o el fundamento, de las proposiciones generales de las ciencias empíricas» *(Die beinden Grundprobleme der Erkenntnistheorie;* trad, ital., I *due problemi fondamentali della teoria della conoscenza,* Milán, 1987, p. 3). Y puesto que en la ciencia el procedimiento a través del cual se «funda» es el método, «la teoría del conocimiento llega a ser, en consecuencia, una teoría general del método de la ciencia empírica» *(Ib.,* p. 5).

Ahora bien: la asunción del conocimeinto científico como objeto privilegiado del análisis no significa en absoluto para Popper un cierre en el interior de una disciplina particular, concretamente la filosofía de ciencia, sino sólo un modo, a su parecer el mejor, para estudiar el conocimiento humano en general. «Mi interés —afirma— no se dirige únicamente a la teoría del conocimiento científico, sino a la teoría del conocimiento en general» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 370). En este sentido, Popper es crítico ante una filosofía de la ciencia como disciplina especializada: «También el análisis de la ciencia —la "filosofía de la ciencia"— está amenazando con llegar a ser una moda, una especialización. Y sin embargo los filósofos no deberían ser especialistas. Por mi parte, encuentro interés en la ciencia y en la filosofía solamente porque quiero aprender algo sobre el enigma del mundo en el cual vivimos y sobre el enigma del conocimiento que el hombre tiene de este mundo» *(Lógica,* cit., p. XXX). En última instancia, por consiguiente, la investigación de Popper quiere ser un intento de bucear en el enigma del conocimiento en general, una contribución a dar una respuesta al problema: «¿Qué puedo conocer?», «¿Puedo conocer?», «¿Puedo conocer algo con certeza?» *(Lógica,* cit., ps. xii-xiv).

Para Popper son posibles tres tipos de respuestas a este problema. Él escribe: «En la teoría del conocimiento podemos, esencialmente, distinguir tres puntos de vista: 1) Un punto de vista optimista: nosotros somos capaces de conocer el mundo. 2) Un punto de vista pesimista: a los hombres les es negado el conocimiento. Es el punto de vista que hoy se designa normalmente como escepticismo. 3) El tercer punto de vista es el de la duda (de *skeptomai:* poner a prueba, reflexionar, buscar) en el sentido originario de la Academia Media. Es también el punto de vista del presocrático Jenófanes: no poseemos ningún criterio de verdad, ningún saber cierto; y no obstante podemos buscar y con el tiempo

podemos, buscando, encontrar lo mejor. Situándonos en esta forma de escepsis es pues posible un progreso del saber» (I *due problemi fondamentali,* cit., ps. xvii-xviii). De estos, ¿cuál es el punto de vista compartido por Popper?

La idea de fondo de Popper es que el conocimiento humano no es *episteme,* saber cierto, sino *doxa,* saber conjetural, que nosotros somos buscadores y no poseedores de la verdad. Es ésta la tesis del falibilismo, y «el falibilismo no es más que el no-saber socrático» *(Ib.,* p. xxi). Por esta razón él se declara discípulo de Sócrates y se sitúa dentro de una tradición filosófica que comprende entre otros a Nicolás de Cusa, a Erasmo, a Montaigne y por último a Pierce. Popper cree que la antigua intuición de Sócrates, según la cual «la sabiduría consiste en la toma de conciencia de los propios límites, en el conocimiento de estos límites — y especialmente en el conocimiento de la propia ignorancia» *(Offene Gesellschaft, offenes Universum,* trad, ital., *Società aperta, universo aperto,* Roma, 1984, p. 18), lejos de ser una paradoja es, en cambio, una idea extraordinariamente importante y fecunda. Su teoría del conocimiento puede ser considerada como el intento de reelaborar aquella antigua intuición y de argumentar racionalmente a favor de ella para mostrar que «el falibilismo de Sócrates sigue estando del lado de la razón» (/ *due problemi fondamentali,* cit., p. xxi). Esto es para Popper de la máxima importancia no sólo porque el falibilismo anula la fe dogmática en la autoridad de la ciencia y en la de cualquier otra forma de saber, sino también, y quizás sobre todo, porque el falibilismo con su carga de antidogmatismo y de antiautoritarismo, convirtiéndose en un bien intelectual común, puede constituir la base de una sociedad verdaderamente libre y tolerante.

Coherentemente con su tesis según la cual el conocimiento humano es conjetural y falible, y nosotros cornos buscadores y no poseedores de la verdad, Popper considera su teoría del conocimiento no como la solución definitiva del problema del conocimiento sino sólo como un intento, también conjetural, de afrontar tal problema; como una teoría, por lo tanto, a favor de la cual se puede argumentar racionalmente pero que no puede pretender ser veradera. No sólo son conjeturables las teorías de las que está constituido el conocimiento, sino que también es conjetural la teoría del conocimiento. Al igual que las teorías, en suma, también la meta-teoría es conjetural y abierta a la crítica.

Popper traza así una imagen de la investigación como una tarea sin fin, y una imagen del hombre como Sísifo, pero un Sísifo que, en la incesante lucha con los problemas, puede ser feliz.

987. EL TRASFONDO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE POPPER.

Delineado el ámbito teórico fundamental dentro del cual se mueve la investigación filosófica de Popper e indicada la tesis central de su teoría del conocimiento, veremos ahora cuál es el trasfondo dentro del cual esta última se ha constituido históricamente.

La hipótesis historiográfica generalmente compartida afirma que la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido teniendo como sistema de referencia el neopositivismo. Que este es el punto de vista comúnmente aceptado se puede demostrar tomando en consideración las tres principales líneas de interpretación histórica que se han propuesto acerca de la epistemología de Popper. Para la primera, dominante hasta la aparación de la edición inglesa de la *Logik* (1959), la teoría del conocimiento de Popper representa una significativa variación de la neopositivística: no, por lo tanto, una alternativa a ella sino más bien una concepción substancialmente reconducible al horizonte teórico del neopositivismo. Un ejemplo paradigmático de este tipo de interpretación es la lectura del criterio de falsificabilidad como criterio de significado y no solamente —como en cambio es— como criterio de demarcación. Popper es así acreditado como un neopositivista disidente: disidente, pero esencialmente neopositivista. La segunda línea interpretativa, afirmada a partir de los años sesenta, ve, en cambio, en la epistemología de Popper una crítica radical de la neopositivística y una alternativa a ella. Popper aparece entonces como el que ha desintegrado los fundamentos del edificio teórico neopositivístico y ha elaborado una concepción anti-neopositivística del conocimiento. El tercer tipo de interpretación, más reciente y hoy con un cierto predicamento, ve en la epistemología de Popper no una teoría substancialmente reconducible al neopositivismo ni una crítica y alternativa radical a él, sino una posición intermedia, una combinación de elementos neopositivísticos y anti-neopositivísticos no siempre conciliados coherentemente. Popper es visto así como un epistemólogo que se halla en el límite entre neopositivismo y anti-neopositivismo, y que precisamente por ello hace de paso determinante en la secuencia histórica que lleva a la más reciente epistemología post-positivística.

Ahora bien, si se examinan estas diversas líneas de interpretación general de la epistemología de Popper —esto es, de análisis que no intenta determinar solamente el particular tipo de relación que media entre esta y aquella neo-positivística, sino más bien determinar *tout court* su identidad teórica— resulta evidente que ellas, aunque diferentes entre sí, comparten una misma hipótesis hermenéutica, a saber, que la relación con el neopositivismo es la clave de la lectura de la epistemología popperiana, el espacio de sentido dentro del cual es posible determinar y reconstruir la indentidad teórica de Popper. Pero asumir esta hipótesis hermenéutica

equivale a afirmar que la epistemología de Popper se ha construido en relación con la neopositivística. Es decir, la hipótesis hermenéutica no es otra cosa que el correlato, en el plano de una interpretación historiográficamente adecuada, de la hipótasis factual según la cual la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido teniendo como sistema de referencia el neopositivismo. En otros términos: se asume la relación con el neopositivismo como clave de lectura de la epistemología de Popper porque se piensa que el neopositivismo es el eje respecto al cual esta última se ha constituido históricamente. En efecto, si la epistemología de Popper de hecho se ha constituido en relación con el neopositivismo, entonces una interpretación historiográficamente adecuada de ella no peude sino asumir esta última como su clave de lectura. Las diversas interpretaciones, entonces, no son más que diferentes modos de especificar, de determinar *cómo* la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido respecto a la neopositivística: como substancialmente afín y reconducible al cuadro teórico neopositivístico; como crítica radical y antítesis de la epistemología neopositivística; en parte como crítica, en parte como asimilación del punto de vista neopositivístico. Lo que permanece pues invariable, aun en el variar de las interpretaciones, es *que* su teoría del conocimiento se ha constituido en relación con el neopositivismo. Emerge así, en todo caso, una imagen de Popper centrada en el neopositivismo; una imagen que lo muestra sobre el trasfondo del neopositivismo, sea que dicha imagen intente probar la afinidad entre Popper y el trasfondo, sea que intente probar el contraste, sea, en fin, que intente probar la respectiva distancia.

Esta imagen de Popper sobre un trasfondo neopositivístico es una considerable simplificación historiográfica de una realidad más compleja. En efecto, el trasfondo dentro del cual se sitúa es un espacio articulado, del cual el neopositivismo representa ciertamente una parte fundamental e imprescindible, pero asimismo sólo una parte, a la cual la riqueza y la complegidad del trasfondo no es ciertamente reducible sin acabar dando una imagen reductiva de la elaboración de Popper. Si es cierto, pues, que no es posible reconstruir adecuadamente su teoría del conocimiento sin ponerla en relación con el neopositivismo, también es cierto que no es posible hacer de éste el terreno de cultivo de la epistemología de Popper sin perjudicar así la posibilidad de reconstruir una imagen adecuada, para cuya obtención es necesario ir más allá de la simple referencia al neopositivismo y localizar la compleja red de coordenadas dentro de las cuales Popper se mueve. Desde este punto de vista, las interpretaciones que antes hemos considerado aparecen como útiles instrumentos de comprensión de la epistemología popperiana, no en cuanto son intentos de determinar su identidad teórica, sino en cuanto pueden ser asumidas como intentos de analizar y aclarar aquel particular aspecto de su elaboración que consiste en la relación con el neopositivismo.

Si la imagen de Popper sobre un transfondo neopositivístico es una simplificación historiográfica de una realidad más compleja, nos podemos preguntar cómo tal imagen se ha podido formar. Indudablemente a esto ha contribuido la particular relación que Popper ha mantenido con el Círculo de Viena. Pero una correcta reconstrucción de esta relación, que hoy es posible hacer gracias a las precisas indicaciones que el mismo ha ofrecido, y suponiendo, como parece razonable, que su testimonio, por lo demás varias veces repetido, es creíble — si por un lado nos muestra qué razones han contribuido a la formación de aquella imagen, por otro saca claramente a la luz los límites y hace ver inequívocamente que si se quiere individuar el terreno sobre el cual la teoría del conocimiento de Popper se constituye, y así elaborar una imagen históricamente adecuada, se deba mirar más allá del neopositivismo. Reconstruyamos pues, sobre la base de las indicaciones de Popper, los momentos más importantes de su relación con el Círculo de Viena.

Cuando en la segunda mitad de los años veinte, traba conocimiento con las tesis del Círculo de Viena a través de la lectura de los escritos de Neurath, Hahn, Kraft, Carnap y del manifiesto programático del neopositivismo, el célebre *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis,* Popper ya ha formulado los problemas fundamentales de su investigación. «Muchos años antes, es decir, en 1919, —escribe— «yo ya había formulado mis más importantes problemas: el problema de la demarcación, como yo lo llamé, esto es el problema del carácter científico de las ciencias empíricas y el problema de la certeza o la incertidumbre de la ciencia» *(Società aperta, universo aperto,* cit., ps. 50-51)). Del mismo modo, ya ha elaborado la solución de aquellos problemas y con ello las ideas centrales de su teoría del conocimiento: el falibilismo, el deductivismo y la falsificabilidad. En suma, ya tiene claro ante todo aquello que define como «uno de los principales puntos» de su posición *(Unended Quest,* trad, ital., *La ricerca non ha fine,* Roma, 1976, p. 84) es decir, «que las teorías consideradas desde el punto de vista lógico, no son más que hipótesis» *(Ib.);* en segundo lugar, «que las teorías científicas son sistemas hipotético-deductivos, y que el método de la ciencia no es inductivo» *(Ib.,* p. 85), de modo que «el presunto método inductivo de la ciencia debía ser reemplazado por el método del intento (dogmático) y de la eliminación (crítica) del error, que era la modalidad de descubrimiento de todos los organismos desde la ameba hasta Einstein» *(Ib.,* p. 55); en fin, «que la actitud científica era la actividad crítica, que no iba en busca de verificaciones, sino de pruebas cruciales; pruebas que habrían podido *confutar* la teoría puesta a prueba, aun no pudiéndola confirmar nunca definitivamente» *(Ib.,* p. 41).

Por el examen de las tesis del Círculo, Popper se da cuenta de que su punto de vista es «bastante distinto» *(Ib.,* p. 83) del sostenido por los

neopositivistas, y que además, para los problemas afrontados por ellos, él tiene «respuestas mejores —respuestas más coherentes— que las de ellos» *(Ib.,* p. 84). Da así inicio a la confrontación crítica con el neopositivismo y con quien fue su involuntario y recalcitrante inspirador, el Wittgenstein del *Tractus.*

La confrontación comienza de forma, por así decir, indirecta y privada: Popper reordena sus ideas y escribe, sin publicarlos, algunos ensayos en los cuales expone sus críticas a las tesis centrales de Wittgenstein y del Círculo de Viena. Pero bien pronto la confrontación con el neopositivismo se hace de un modo del todo natural, directo y público. En efecto, interesado en dar a conocer sus puntos de vista críticos a los neopositivistas, que mientras tanto están empeñados en un gran debate sobre las tesis que ellos han elaborado, él discute con algunos exponentes del Círculo, como Kraft, Feigl y Waismann, suscitando su vivo interés. Es así invitado a presentar sus tesis en los encuentros que los neopositivistas organizan informalmente fuera de su sede oficial del Círculo, que es el seminario de investigación dirigido por Schlick y al cual no será nunca invitado. Popper nos da un sintético resumen de los términos de su confrontación con los neopositivistas: «Cuando oí por primera vez, alrededor del año 1927, que el Círculo de Viena había aceptado la verificabilidad como criterio de significado, objeté inmediatamente a este procedimiento sobre dos bases totalmente distintas: en primer lugar, porque asumir la significación como criterio de demarcación quería decir etiquetar la metafísica como balbuceo privado de significado: dogma que no me sentí capaz de aceptar; y en segundo lugar, porque la verificabilidad era propuesta como criterio de significado o de sentido o de significación y por esto, indirectamente, como criterio de demarcación: una solución que era del todo inadecuada y, en realidad, lo opuesto de aquello que se necesitaba. Fui en efecto capaz de mostrar que ella era al mismo tiempo *demasiado estrecha y demasiado amplia:* ella declaraba (no intencionalmente) que las teorías científicas estaban privadas de significado y las ponía de este modo (aún no intencionalmente) en el mismo plano que la metafísica» *(Postscript to the Logic of ScientificDiscovery,* v. I; trad, ital., *Poscritto alla lógica della scoperta scientifica,* v. I, Milán, 1984, ps. 191-92). Como se ve, él sitúa en el centro de su crítica el criterio de verificabilidad: rechaza el problema de la contraposición entre sentido y no-sentido, que denuncia como «un erróneo intento de formular el problema de la demarcación, y como una errónea solución de este problema» *(Ib.,* p. 193), y propone la falsicabilidad como criterio para demarcar —en el interior de la región del sentido— entre ciencia empírica por un lado y pseudociencia, metafísica lógica, matemática por otro.

A pesar de que Popper establezca claramente la diferencia entre problema del significado y problema de la demarcación, sus tesis son inter-

pretadas y discutidas por los neopositivistas como una propuesta para substituir la verificabilidad por la falsicabilidad— como si la falsicabilidad naciera de la crítica a la verificabilidad. Por esto, él intenta aclarar su punto de vista exponiéndolo sintéticamente en una carta (1933) a "Erkenntnis", la revista oficial del movimiento neopositivista, con la cual espera poder aclarar el equívoco. «La carta —escribe Popper— tuvo su origen en el hecho de que en aquel tiempo mis puntos de vista eran ampliamente discutidos por los miembros del Círculo de Viena, incluso en libros y revistas aunque ninguno de mis manuscritos (que habían sido leídos por algunos miembros del Círculo) habían sido publicados, en parte a causa de su extensión [...]. El acento que en mi carta se ponía en la diferencia entre el problema de un criterio de demarcación y el pseudoproblema de un criterio de *significado* (y en el contraste entre mis teorías y las de Schlick y de Wittgenstein) fue originado por el hecho de que también en aquellos días mis puntos de vista eran discutidos por el Círculo en base al equívoco que yo era el asertor de la substitución de un criterio del significado basado en la verificabilidad por un criterio del significado basado en la falsificabilidad, mientras que en realidad aquello que me interesaba no era el problema del *significado* sino el problema de la *demarcación» (Lógica,* cit., ps. 344-45). La carta no tuvo el éxito deseado. Al contrario, el hecho de que Popper presentara sus tesis bajo la forma de crítica de los de Wittgenstein y del Círculo de Viena contribuyó a reforzar la errónea convicción de que él había elaborado originariamente su teoría como crítica de la neopositivística y no —como era en efecto— mucho tiempo antes de que conociera y empezara su confrontación crítica con el neopositivismo.

Esta convicción se consolidó definitivamente hasta cristalizarse en un acreditado, aunque infundado, lugar común con la primera obra publicada por él. Estimulado y alentado por Feigl que, encontrando interesantes sus ideas le sugirió publicarlas en forma de libro, Popper comenzó el año 1930 la redacción de *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie.* El manuscrito de aquello que debía ser el primero de los volúmenes de que se compondría la obra, acabado en el 32, fue leído por muchos de los miembros del Círculo de Viena entre los cuales estaban Carnap, que habló de él inmediatamente en un ensayo en "Erkenntnis", Schlick y Frank, los cuales aceptaron publicar su obra en la colección de textos escritos predominantemente por los neopositivistas *(Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung)* dirigidos por ellos para el editor Springer. Pero éste, dada la considerable extensión de la obra, pidió que fuera notablemente reducida. En 1934 fue finalmente publicado un extracto titulado *Logik der Forschung,* mientras el manuscrito originario, con aquellas partes que no se perdieron, apareció en el año 1979 a cargo de T. E. Hansen para el editor Mohr.

El objeto principal del libro era discutir los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento y presentar las soluciones que Popper, ya desde 1919, había elaborado y desarrollado. Sus principales objetivos —afirma— eran de carácter positivo. Yo quería proponer una teoría del conocimiento humano» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 93). Pero puesto que su composición tenía lugar en un momento de cerrada polémica crítica con el neopositivismo, el libro no sólo contenía una crítica de las tesis neopositivistas sino que «desde el principio había sido concebido en gran medida como una discusión crítica y una corrección de las doctrinas del Círculo de Viena» *(Ib.,* trad, ital., p. 88). Debido a este particular modo en que la obra fue proyectada y realizada, fue recibida principalmente como una confrontación crítica con el neopositivismo más que como un libro cuyos «principales objetivos eran de carácter positivo» y que trataba de «proponer una teoría del conocimiento humano» *(Ib.,* p. 93), y se asumió erróneamente que Popper había elaborado originariamente sus tesis como crítica al neopositivismo más que independientemente de él y antes de que lo conociera.

Llegados a este punto, son claras las razones que han contribuido de modo determinante a la formación de la convicción según la cual la teoría popperiana del conocimiento se ha constituido originariamente en relación con la neopositivística, a la formación, pues, de la imagen de Popper centrada en el neopositivismo. Tales razones están ligadas a un particular aspecto de la relación que él estableció con el Círculo de Viena. Pero lo cierto es que una correcta y completa reconstrucción de dicha relación muestra inequívocamente —como ya hemos visto— que Popper cuando conoce las tesis del Círculo ya ha elaborado las ideas centrales de su teoría del conocimiento, y que él dirige su confrontación con los neopositivistas precisamente basándose en la convicción de que su planteamiento y solución de los problemas es mejor que los de sus interlocutores.

Si Popper no formula sus problemas y sus ideas fundamentales en relación con el neopositivismo, ¿cuál es entonces el trasfondo dentro del cual su teoría del conocimiento se constituye? ¿Cuál es el terreno del cual dicha teoría ahonda sus raíces, el espacio dentro del cual se desarrolla? Con estas preguntas volvemos al punto del cual hemos partido y descartada la respuesta generalmente aceptada no nos queda más que construir otra.

Una preciosa referencia que indica cuál es la matriz de la cual nace la teoría del conocimiento de Popper está constituida por un corto pasaje de la carta que él envía al historiador de la cultura y poeta vienes Egon Friedell el 30 de junio de 1932, cuando ya ha terminado la redacción de uno de los volúmenes de que se compone su primera y fundamental obra epistemológica y está a punto de empezar el segundo. Hablando de su

libro, Popper afirma que «es un hijo del tiempo, un hijo de la crisis, sobre todo de la crisis de la física» (I *due problemi fondamentali,* cit., p. 530). Sobre el importante peso que se debe atribuir a esta indicación no puede haber dudas si se piensa que el fragmento, encontrado por Hansen durante la búsqueda del manuscrito originario de la obra y reproducido en la *Osservazione conclusiva del curatore,* ha sido repetido por el mismo Popper en su *Prefacio* 1978, escrito en ocasión de la tardía publicación del libro. Es de tal indicación, pues, de donde se debe partir si se quiere individuar correctamente el trasfondo de la teoría popperiana del conocimiento y efectuar una adecuada reconstrucción de esta última. Popper se refiere a la crisis de la física; veamos pues cuáles con los términos esenciales de esta situación en que se encuentra la física entre finales del ochocientos y principios del novecientos, y en la cual la epistemología de Popper tiene su origen.

La mecánica de Newton, elaborada en *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) sobre el modelo euclídeo como un sistema deductivo en el cual a partir de la leyes fundamentales del movimiento se sacan todos los demás enunciados, es generalmente considerada en el siglo XIX como *episteme,* saber cierto, constituido por proposiciones verdaderas, indudables y definitivas —sea que se opine, como el mismo Newton, que sus principios son «proposiciones obtenidas por indicación de los fenómenos» *(Principia,* trad, ital., p. 607), sea que se les considere, como Kant, proposiciones de las cuales «es clara la [...] necesidad, y por lo tanto su origen *a priori» (Kritik der reinen Vernunft,* trad, ital., B 17)—. Sobre la base de esta convicción dominante, la mecánica se erige en fundamento seguro de la investigación científica del mundo. Se piensa, en efecto, que si ella es *episteme,* si nos da una imagen verdadera de la realidad física, entonces todos los fenómenos físicos deben ser descritos y explicados en términos mecánicos. Se inicia así el programa de investigación mecanicístico, esto es, el proyecto de interpretar todos los fenómenos físicos como el resultado de fuerzas que actúan entre partículas invariables.

La física se desarrolla en el ochocientos esencialmente dentro de este programa y es el intento de dar de él una explicación convincente: esto sinificará la consecución de una representación verdadera y completa del mundo físico. Helmholtz, que es uno de los más convencidos defensores del mecanicismo, afirma: «La tarea de las ciencias físicas se determina pues, en última instancia, como la de reconducir los fenómenos naturales a fuerzas inmutables, atractivas o repulsivas, cuya densidad depende de la distancia. La posibilidad de que esta tarea se culmine, constituye, al mismo tiempo, la condición de la completa inteligibilidad de la naturaleza» *(Über die Erhaltung der Kraft,* trad, ital., Turín, 1967, ps. 52-53). El programa mecanicístico consigue significativos resultados, refor-

zando la convicción de que la mecánica clásica es el fundamento seguro no sólo de la física sino también de las ciencias naturales y que la vía del completo descubrimiento de la naturaleza ya se ha iniciado definitivamente. Einstein ha dado una vivida y eficaz descripción de la atmósfera en la cual se desarrolló la investigación científica del siglo pasado: «En materia de principios predominaba una rigidez dogmática; en le origen (si origen hubo) Dios creó las leyes del movimiento de Newton junto con las masas y las fuerzas necesarias. Esto es todo; toda otra cosa se desprende deductivamente a través del desarrollo de métodos matemáticos apropiados. Aquello que el siglo XIX consiguió hacer basándose sólo en esto [...] no podía dejar de suscitar la admiración de cualquier persona inteligente [...]. Pero aquello que hacía más impresión no era tanto la construcción de la mecánica como ciencia en sí, o la solución de problemas complicados, cuanto las conquistas de la mecánica en campos que aparentemente no tenían nada en común con ella [...]. Estos resultados confirmaban que la mecánica constituía [...] la base de la física [...]. No debemos pues sorprendernos si todos, o casi todos, los físicos del siglo pasado vieron en la mecánica clásica la base segura y definitiva de toda la física y es más, de todas las ciencias naturales» *(Autobiographical Notes,* trad, ital., ps. 69-70).

La crisis de la física se inicia cuando el programa de investigación mecanicística, agotada su capacidad progresiva, topa con dificultades que parecen insuperables y que llevan a abandonar la idea de la mecánica como base unitaria de la física, así como a repensar en general la naturaleza y el *status* epistemológico de las teorías científicas.

Protagonistas de esta reflexión crítica son Mach, Duhem y Poincaré. Mach, a través de un análisis del conocimiento científico que muestra cómo su esencia consiste en la función económica, derriba la fe dogmática en la mecánica como fundamento último y definitivo de la física. «Toda la ciencia —afirma— tiene el objeto de substituir, o sea de *economizar* experiencias mediante la reproducción y la anticipación de hechos en el pensamiento» *(Die Mechanik,* trad, ital., p. 470); sin embargo, «no reproducimos nunca los hechos en su totalidad, sino sólo en aquellos aspectos que son importantes para nosotros, con miras a un objetivo nacido directa o indirectamente de un interés práctico» *(Ib.,* p. 471); lo cual significa que «nuestras reproducciones son [...] siempre unas abstracciones» *(Ib.) y* por lo tanto no pueden dar una representación completa y exacta de la experiencia. En substancia, puesto que los conceptos y los principios de la ciencia son esquemas de orden de las experiencias, constructos intelectuales que no tienen ninguna necesidad intrínseca y absoluta, instrumentos elaborados históricamente y por lo tanto históricamente modificables, entonces no es posible hablar de verdad del conocimiento científico, y la idea de que la mecánica es la verdadera repre-

sentación del mundo físico y constituya su base, el fundamento de la física es una idea que queda asignada definitivamente a su naturaleza de simple prejuicio.

En una línea en gran medida convergente con la de Mach, al cual se remite explícitamente, se sitúa el análisis crítico de la naturaleza de las teorías físicas, y por lo tanto también de la mecánica de Newton, desarrollado por Duhem. Éste, rechaza la tesis según la cual las teorías físicas «quitando los velos de las apariencias sensibles» representa «aquello que se encuentra realmente en los cuerpos» *(La théorie physique,* trad, ital., p. 9). Las teorías, más bien, no son más que el intento de realizar aquella economía intelectual en la cual ya Mach veía el principio guía de la ciencia: el intento de dar una representación sintética y una clasificación de un amplio conjunto de leyes experimentales —esto es, de complejos simbólicos más o menos aptos para representar la realidad, pero de los que no tiene sentido decir si son verdaderos o falsos *(Ib.,* p. 189)— deduciéndolas de un restringido número de principios fundamentales, los cuales, desde luego, son las bases sobre las cuales se construye la teoría pero que «no pretenden en modo alguno enunciar relaciones verdaderas entre las propiedades reales de los cuerpos» *(Ib.,* p. 24), hipótesis, pues, que pueden [...] ser formuladas de un modo arbitrario» *(Ib.),* con excepción de la no contradicción entre los términos de una misma hipótesis y entre hipótesis diversas de una misma teoría, siendo la contradicción lógica «la única barrera absolutamente infranqueable frente a la cual se detiene esta arbitrariedad» *(Ib.).*

También el análisis crítico de las teorías físicas desarrollado por Poincaré desemboca en una devaluación de la concepción epistémica de la ciencia. Para él ninguna forma de saber está capacitada para hacernos conocer la verdadera naturaleza de las cosas, ni siquiera la ciencia: «aquello que ella puede captar no son las cosas mismas, como creen los ingenuos dogmáticos, sino solamente las relaciones entre las cosas; fuera de estas relaciones no hay ninguna realidad cognoscible» *(La science et l'hypothése,* trad, ital., p. 5). Por esta razón, los conceptos de las teorías científicas son «simples imágenes, que substituyen a los objetos reales que la naturaleza nos esconderá eternamente» *(Ib.,* p. 130); las teorías «tienen un sentido simplemente metafórico» *(Ib.,* p. 132); la ciencia, en cuanto nos hace conocer las relaciones entre los objetos, es un sistema de relaciones, «sobre todo una clasificación, una manera de *acercar* los hechos que las apariencias separan» *(La valeur de la science,* trrad. ital., p. 235): como tal es *objetiva,* porque expresa relaciones que son comunes a todos los seres pensantes, pero no es *verdadera,* puesto que una clasificación «no puede ser verdadera sino cómoda» *(Ib.,* p. 239).

El declive del programa de investigación mecanicístico y la discusión crítica sobre el *status* epistemológico de las teorías científicas no repre-

sentan aún el momento culminante de la crisis que afecta a la física clásica. En efecto, aunque la mecánica de Newton no sea ya puesta como fundamento de la física, no se ha puesto todavía en discusión la validez de sus principios; a su vez, la crítica desarrollada por Mach, Duhem y Poincaré de la pretensión de que las teorías científicas sean sistemas de proposiciones verdaderas no marca el fin de la convicción dominante según la cual la teoría de Newton es *episteme.* La profunda mutación de la situación científico-epistemológica se produce en el momento en que Einstein pone en discusión el mismo núcleo fundamental de la representación clásica del mundo físico y elabora una nueva teoría —la teoría de la relatividad— que modifica las leyes de la mecánica newtoniana e indica los límites de su validez.

La reflexión epistemológica de Popper *se constituye* sobre este trasfondo, partiendo de la revolución científica einsteiniana que, según él afirma, ejerce «la influencia dominante» y «a la larga, quizás, la influencia más importante de todas» sobre su pensamiento *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 39). Es en relación con Einstein, en efecto, que Popper formula sus problemas teóricos fundamentales —el de la demarcación entre ciencia y pseudociencia, y el de la certeza del saber científico—, elabora el núcleo central de su pensamiento epistemológico con las ideas de falibilismo y falsificabilidad, y plantea su programa de investigación como el intento de aclarar «qué significó la revolución einsteiniana para la teoría del conocimiento» (/ *due problemi fondamentali,* cit., p. xix).

Veamos ante todo en qué consite «la influencia dominante» de Einstein sobre la génesis y sobre la solución del problema popperiano de la demarcación. Popper afirma repetidamente haberse enfrentado por primera vez con este problema —«el problema de *trazar* una línea, en la medida de lo posible, entre las aserciones, o los sistemas de aserciones, de las ciencias empíricas, y todas las demás aserciones, tanto de tipo religioso o metafísico, como, simplemente, de tipo pseudocientífico» *(Congetture e confutazione,* cit., ps. 70-71)— en otoño de 1919. Es un año fundamental para la teoría de la relatividad: en efecto, las observaciones hechas por Eddington durante el eclipse de mayo representan la primera y significativa confirmación de la teoría einsteiniana de la gravitación. Se trata para Popper de una «gran experiencia» *(Ib.,* p. 62). Aquello que particularmente lo impresiona es el hecho de que Einstein había formulado unas previsiones arriesgadas, de modo que si no se hubieran observado los sucesos previstos por la teoría habría tenido que considerarse confutada: «Einstein se hallaba en búsqueda de experimentos cruciales, cuyo acuerdo con sus predicciones había corraborado sin duda su teoría; mientras que un desacuerdo, como él mismo insistió, habría demostrado que su teoría era insostenible» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 40). Al mismo tiempo Popper nota el profundo contraste entre la actitud teó-

rica de Einstein y la de otras teorías, como el marxismo y el psicoanálisis, en el centro de la escena cultural vienesa de aquel momento, las cuales pretendían también ser científicas, pero que a diferencia de la teoría de la relatividad, que era claramente incompatible con determinados acontecimientos posibles, eran en cambio «compatibles con los más diversos comportamientos humanos, de modo que era prácticamente imposible describir un comportamiento cualquiera que no pudiera ser asumido como verificación de tales teorías» *(Congetture e confutazione,* cit., p. 66): el contraste, en fin, entre la búsqueda de controles que pueden confutar la teoría, y la pretensión de encontrar en cada caso confirmación *de* las teorías.

Dada esta profunda diversidad de actitud, Popper se plantea el problema de qué requisitos debe tener una teoría para ser considerada científica. La solución que él da a este problema está marcada por la influencia dominante de Einstein: «Si uno propone una teoría científica, debe ser capaz de responder, como hizo Einstein, a la pregunta: ¿"Bajo qué condiciones debería admitir que mi teoría es insostenible?". En otras palabras, ¿qué hechos concebibles aceptaría como confutación, o falsificaciones, de mi teoría?» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 44). Se trata, en suma, del criterio de falsificabilidad, según el cual un sistema teórico es científico sólo si puede resultar en conflicto con ciertos datos de la experiencia. Popper resume así las conclusiones a las cuales llega a partir del análisis del contraste entre la teoría de Einstein por un lado y el psicoanálisis y el marxismo por otro: 1) «Es fácil obtener confirmaciones, o comprobaciones, para casi cada teoría — sí aquello que buscamos son en efecto confirmaciones. 2) Las confirmaciones deberían valer sólo si son el resultado de *previsiones arriesgadas;* es decir, en el caso de que, no estando iluminados por la teoría en cuestión, deberíamos haber esperado un acontecimiento incompatible con ella — un acontecimiento que habría confutado la teoría. 3) Toda teoría científica "válida" es una prohibición: excluye el suceso de ciertas cosas. Cuantas más cosas impide, mucho mejor resulta. 4) Una teoría que no puede ser confutada por algún acontecimiento concebible, no es científica. La inconfutabilidad de una teoría no es (como a menudo se cree) una ventaja, sino un defecto. 5) Cualquier *control* de una teoría es un intento de falsificarla, o de confutarla. La controlabilidad coincide con la falsificabilidad; hay, sin embargo, grados de controlabilidad: algunas teorías son controlables, o expuestas a la confutación, más que otras; ellas, por así decir, corren riesgos mayores. 6) Los datos de confirmación no deberían contar *excepto cuando son el resultado de un control genuino de la teoría;* y esto significa que este último puede ser presentado como un intento serio, aunque frustrado, de falsificar la teoría. En tales casos hablo ahora de "datos corroborantes". 7) Algunas teorías genuinamente controlables, des-

pues de que se han revelado falsas, siguen siendo sostenidas por sus fautores —por ejemplo con la introducción, *ad hoc,* de alguna asunción auxiliar, o con la reinterpretación *ad hoc* de la teoría, de modo que se sustraiga a la confutación. Un procedimiento de este tipo es siempre posible, pero sólo puede salvar a la teoría de la confutación a costa de destruir, o por lo menos de perjudicar, su estatus científico. He descrito a continuación una tal operación de salvamiento como un *movimiento* o una *estratagema convencionalística» (Congetture e confutazione,* cit., ps. 66-67).

Pasemos ahora al segundo de aquellos que Popper define como los dos «problemas más importantes» de su reflexión epistemológica —el problema de la certeza o incerteza del conocimiento científico— y veamos cuál es «la influencia dominante» de Einstein sobre su formulación y solución.

Como se ha dicho, durante todo el siglo XIX hasta primeros del novecientos era convicción casi universal que las teorías científicas eran sistemas de proposiciones verdaderas, que la ciencia era *episteme.* Mach, Poicaré y Duhem representaban ciertamente unas excepciones importantes al punto de vista dominante, pero seguían siendo excepciones. «Yo —afrima Popper— había crecido en una atmósfera en la cual la mecánica de Newton y la electrodinámica de Maxwell eran aceptadas a la par como verdades indudables» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 39). Respecto a esta situación la confirmación empírica obtenida en 1919 de la teoría de Einstein constituye para Popper «una conquista en el plano estrictamente científico: ahora, en efecto, la teoría de la relatividad no es solamente una alternativa posible a la teoría de Newton, sino una alternativa real confirmada por la experiencia, una nueva teoría de la gravitación y una nueva cosmología. En segundo lugar, una conquista en el plano epistemológico. Con la teoría de la relatividad, en efecto, ya es claro que el newtoniano no es el único sistema posible de la mecánica capaz de explicar los fenómenos, y esto pone en tela de juicio la creencia en la incontestable verdad de la teoría de Newton, abriendo así la cuestión de su *status* epistemológico y cerrando la época del autoritarismo de la ciencia: «El simple hecho de que ahora hubiera una teoría alternativa, que explicara todo aquello que la teoría de Newton era capaz de explicar, y, además de esto, muchas cosas más, y que había superado por lo menos uno de los controles cruciales que la teoría de Newton parecía no conseguir superar, quitó a la teoría de Newton aquel puesto único que ocupaba en su campo. La redujo al estado de conjetura excelente y afortunada, de hipótesis que se encuentra en conpetición con otras hipótesis, y cuyo *status* era una cuestión abierta» *(Scienza: Problems, Aims, Responsabilities,* trad, ital., *Problemi, scopi e responsadilita delle scienza,* en *Scienza e filosofía,* Turín, 1969, p. 134).

Precisamente en relación con esta nueva situación de la física Popper se plantea el problema general del *status* epistemológico de las teorías científicas. La solución que da a esta cuestión, y que él considera «una consecuencia del todo natural de la revolución einsteiniana» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 85), «el resultado directo de la revolución de Eistein» *(Replies to my Critics,* p. 1065), consiste en la tesis según la cual «las teorías científicas son siempre hipótesis o conjeturas» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 84). En efecto, «si la teoría de Newton, que había sido controlada del modo más riguroso y había sido confirmmada mejor de cuanto un científico habría podio soñar nunca, había sido después desenmascarada como hipótesis no segura y superable, entonces era cosa desesperada esperar que cualquier otra teoría física pudiera alcanzar algo más que el estado de una hipótesis» (I *due problemi fondamentali,* p. xix). La conclusión que hay que sacar en el plano epistemológico de la revolución einsteiniana es pues, para Popper, que *«nuestras teorías son falibles y falibles siguen siendo incluso cuando han recibido confirmaciones brillantes» (Ib.,* p. xxi).

Formulando así la idea fundamental del «falibilismo» —que él define «el verdadero perno de mi pensamiento sobre el conocimiento humano» *(Postcritto,* I, cit., p. 23)—, el programa de investigación de Popper se desarrolla, a través de una amplia confrontación con las principales líneas epistemológicas elaboradas a partir de la edad moderna (empirismo, racionalismo, kantismo, instrumentalismo, convencionalismo, positivismo lógico), en dos direcciones: por una parte, como crítica de las concepciones no falibilistas del conocimiento, por otra, como elaboración articulada de la concepción falibilista.

Más específicamente, en su *pars destruens* la teoría del conocimiento de Popper se constituye, ante todo, como crítica del ideal justificacionista de la ciencia como *episteme,* esto es, de la concepción según la cual «la ciencia es saber; y el saber implica *certeza* junto con la *justificación* de la certeza; esto es, implica la *posibilidad* empírica o racional de la *fundamentación» (I due problemi fondamentali,* cit., p. XX). En este sentido, Popper critica sea el punto de vista inductivístico, según el cual hay un método —el método inductivo— para encontrar teorías verdaderas o para comprobar si una hipótesis dada es verdadera, sea el punto de vista kantiano que afirma la verdad *a priori* de las proposiciones científicas. En la misma dirección, Popper critica la versión débil del ideal de la ciencia como *episteme,* esto es, la concepción según la cual, no siendo posible en la ciencia conseguir la certeza, es con todo posible alcanzar un substituto de la misma: la probabilidad. En el frente opuesto al de la ciencia como *episteme,* Popper desarrolla una amplia crítica de la concepción de la ciencia como *techne,* esto es, desde el punto de vista sostenido con varios matices y con varios argumentos desde Berkely a Schlick,

según el cual las teorías cinetíficas no son verdaderos enunciados descriptivos que pueden ser verdaderos o falsos, sino *sólo* instrumentos para la previsión de acontecimisntos futuros, algo, pues, que puede ser más o menos útil, cómodo o eficaz pero que no tiene nada que ver con la verdad o la falsedad. Para Popper, en suma, la ciencia si por un lado «no es un sistema de aserciones ciertas, o establecidas de una vez para siempre» y «no puede nunca pretender haber alcanzado la verdad, y tampoco un substituto de la verdad, como la probabilidad» por otro lado, sin embargo, «no es sólo un instrumento útil» *(Lógica,* cit., p. 308). Por esto él rechaza las imágenes de la ciencia como *episteme* y como *techne,* y les contrapone la imagen de la ciencia como *doxa,* como conocimiento conjetural y falible, como saber incierto, cuyas teorías están y siguen estando siempre en el estado de hipótesis.

En su *pars construens* la teoría del conocimiento de Popper consiste en la articulación orgánica de la concepción falibilista del conocimiento, que —como hemos visto— considera el resultado directo de la revolución einsteiniana. Según afirma el mismo Popper, el modelo sobre el cual él elabora esta teoría está constituido por la concepción hipotético-deductiva de la geometría, desarrollada a partir de la construcción de los sistemas no euclídeos con la contribución determinante de Riemann, Helmholtz y de la moderna axiomática de Hilbert. En esta nueva perspectiva, dada la presencia de sistemas de geometría distintos del euclídeo, todos igualmente no contradictorios y por esto todos igualmente legítimos desde el punto de vista lógico, entra en crisis la idea de que haya un sistema geométrico, el euclídeo, cuyos axiomas son evidentes o inmediatamente verdaderos, y los distintos sistemas son concebidos como posiciones libres (libremente elegidas dentro de los límites trazados por la lógica), ninguno... [de los cuales] puede ser preferido, a priori, a los otros. La cuestión de cuál de estos sistemas corresponde mejor al espacio real, puede ser resuelta solamente por la experiencia, *deduciendo consecuencias* que pueden ser sometidas a control empírico» (*I due problemi fondamentali,* cit., p. 17). Popper acepta esta concepción hipotético-deductiva de la geometría y la extiende a las ciencias de la naturaleza: «Nosotros —escribe— no consideramos ya un sistema deductivo como un sistema que establece la verdad de sus teoremas deduciéndolos de "axiomas" cuya verdad es completamente cierta (o autoevidente, o indudable); lo consideramos, más bien, un *sistema que nos consiente poner racionalmente y críticamente en discusión sus asunciones,* desarrollando sistemáticamente sus consecuencias. La deducción no es utilizada con el objeto de *demostrar* las conclusiones; es, más bien, un instrumento de crítica racional. Dentro de una teoría puramente matemática, deducimos conclusiones para sondear el poder y la fertilidad de nuestros axiomas; dentro de una teoría física, deducimos conclusiones para so-

meter a crítica y, sobre todo, para controlar las conclusiones deducidas, y, mediante éstas, nuestras hipótesis: no tenemos, como regla, intención alguna de *establecer* nuestras conclusiones» *(Poscritto,* I, cit., p. 237). En cuanto elaborada sobre el modelo de la moderna concepción de la geometría, esto es, cuanto une un punto de vista deductivístico con uno empirístico, la teoría del conocimiento de Popper puede ser considerada como «una síntesis de dos teorías clásicas del conocimiento: una síntesis de elementos de *racionalismo y empirismo» (I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza,* cit., p. 12). Ella, en efecto, aun rechazando la asunción de la existencia de principios evidentes o verdaderos *a priori,* hace propia la orientación deductivística del racionalismo; del mismo modo, aun rechazando el inductivismo empirístico, acepta el principio fundamental del empirismo según el cual sólo es la experiencia lo que puede decidir la aceptación o el rechazo de un sistema axiométieo-deductivo.

Queda así delineado en sus rasgos esenciales el trasfondo dentro del cual se constituye la teoría del conocimiento de Popper. Es, como se ve, un trasfondo complejo cuyos términos fundamentales están representados por una parte por la física pero también de la geometría, y de su imagen tradicional de saber cierto o indudable, y por otra por las principales líneas de teoría del conocimiento elaboradas a partir de la edad moderna, desde el racionalismo y el empirismo clásicos hasta el neopositivismo. Sobre este trasfondo Popper aparece como un agudo intérprete de la «crisis» de la ciencia que, consciente de la importancia que ella tiene para la teoría del conocimiento, intenta, a través de una amplia confrontación crítica y positiva con las más significativas perspectivas epistemológicas, delinear una nueva imagen del saber científico y, en general, del conocimiento humano.

988. EPISTEME, TECHNE, DOXA.

«La ciencia natural... no es *escientia* o *episteme;* no, en cualquier caso, porque sea una *techne,* sino porque pertenece al dominio de la *doxa» (Congetture e confutazioni,* cit., p. 642). La afirmación de Popper nos lleva inmediatamente al centro de su teoría del conocimiento: la crítica de las concepciones justificacionísticas e instrumentalísticas de las teorías científicas y la elaboración de la concepción de la ciencia como conocimiento conjetural y falible.

Según el punto de vista justificacionista: el conocimiento científico es *episteme,* esto es, un saber que implica la certeza y la justificación de la certeza. De aquí surgen el problema de la justificación —el problema de cómo podemos justificar nuestro conocimiento— así como la convic-

ción de que la tarea fundamental de la teoría del conocimiento es resolver tal problema. «Todas las filosofías —escribe Popper— han sido *hasta ahora filosofías justificacionísticas,* en el sentido de que todas presumían que el deber *prima facie* de la teoría del conocimiento era demostrar qué, y cómo, podemos *justificar* nuestras teorías o nuestras creencias. No compartían esta asunción solamente los racionalistas, los empiristas y los kantianos, sino también los escépticos y los irracionalistas. Los escépticos obligados a admitir que no podemos justificar nuestras teorías o creencias, denuncian el fracaso de la búsqueda del conocimiento; mientras que los irracionalistas (por ejemplo, los fideistas) a causa de la misma admisión fundamental, declaran el fracaso de la búsqueda de razones —esto es, de argumentaciones racionalmente válidas— y tratan de justificar nuestro conocimiento o, mejor, nuestras creencias, recurriendo a autoridades, como la autoridad de fuentes irracionales. Ambos asumen que la cuestión de la justificación, o de la existencia de razones positivas, es fundamental: ambos son justificacionistas clásicos» *(Poscritto,* I, cit., p. 50).

La principal estrategia justificacionista está representada por el inductivismo, el cual afirma que hay un método —concretamente la inducción— que nos permite encontrar teorías verdaderas o, cuando menos, comprobar si una teoría dada es verdadera; en un sentido más débil, la inducción es considerada capaz no ya de establecer con certeza la verdad de una hipótesis, sino asignarle un cierto grado de probabilidad. Los inductivistas aceptan una teoría sólo si puede ser justificada por datos probatorios empíricos, o sea sólo si puede ser comprobada o confirmada probabilísticamente.

El programa inductivista, el intento de mostrar que las teorías científicas pueden justificarse a través del método inductivo, está destinado para Popper al fracaso. En efecto, tal método no existe: «1) No hay ningún método para descubrir una teoría científica. 2) No hay ningún método para comprobar la verdad de una hipótesis científica, esto es, ningún método de comprobación. 3) No hay ningún método para comprobar si la hipótesis es "probable", o probablemente verdadera» *(Ib.,* p. 36).

La crítica de Popper al justificacionismo inductivista consiste esencialmente en la continuación y en la reformulación de la crítica humeana, que él considera «clara y decisiva», de la inferencia inductiva *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 77). En la reformulación de Popper «una inferencia es "inductiva" cuando procede de *afirmaciones singulares* (a veces llamadas también afirmaciones "particulares"), como los informes de los resultados de observaciones o de experimentos, a *afirmaciones universales,* como hipótesis o teorías» *(Lógica,* cit., p. 5). El problema de la inducción se refiere precisamente a las relaciones lógicas entre las afirmaciones singulares y las teorías universales, y consiste en pre-

guntarse si es justificado inferir afirmaciones universales de afirmaciones singulares. En la formulación de Popper: «¿Puede la pretensión de que una teoría explicativa universal sea verdadera ser justificada por "razones empíricas"; o sea asumiendo la verdad de ciertas proposiciones de control o proposiciones de observación (que, se puede decir, están "basadas en la experiencia")?» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 25). Su respuesta, al igual que la de Hume, es negativa: la pretensión de que una teoría universal sea verdadera no puede ser justificada asumiendo la verdad de proposiciones de observación porque por numerosas que puedan ser las afirmaciones singulares, las teorías universales no son nunca deducibles de ellas. «Desde un punto de vista lógico —afirma Popper— es todo lo contrario de obvio que haya justificación en el inferir afirmaciones universales a partir de aserciones singulares, por numerosas que sean estas últimas; en efecto, cualquier conclusión obtenida de este modo siempre puede revelarse falsa: por numerosos que sean los casos de cisnes blancos que podamos haber observado, esto no justifica la conclusión de que *todos* los cisnes son blancos» *(Lógica,* cit., ps. 5-6).

Radicalmente equivocada es también para Popper la idea de que la inducción, aunque no sea capaz de establecer con certeza la verdad de una teoría universal, pueda, con todo, atribuirle un cierto grado de posibilidad. La idea de una lógica de la probabilidad inductiva es sostenida por el siguiente argumento. Las inferencias inductivas no son válidas en cuanto la conclusión no se sigue deductivamente por las premisas: esto es, las premisas no implican rigurosamente la conclusión. Esto significa que a diferencia de la inferencia válida, que hace cierta la verdad de la conclusión, dada la verdad de las premisas, la inferencia inductiva, en cambio, deja incierta la verdad de la conclusión, la cual puede ser más o menos probable. Se trata entonces de poner a punto una teoría que permita valorar la posibilidad de una conclusión inductiva sobre la base de la evidencia inductiva. «Si escribimos "$p(a,b) = r$", para la "probabilidad de *a* dada *b* es igual a r" (donde *r* es una fracción cualquiera comprendida entre O y 1), entonces el argumento persuasivo puede ser formulado como sigue: sea *h* una hipótesis (una "conclusión inductiva"), y *e la* "evidencia inductiva"; entonces el problema de la inducción consiste —o por lo menos así parece— en determinar el valor de *r* en $p(h,e) = r$, o sea el valor de la probabilidad de la hipótesis inductiva *h* dada la evidencia *e.* El problema de la inducción se puede pues resolver construyendo una lógica generalizada, una lógica de la probabilidad. Según el argumento persuasivo, en efecto, la lógica inductiva no es más que la lógica de la probabilidad. Es la lógica de la inferencia, y del conocimiento, incierto, y $p(h,e)$ es el grado en que nuestro conocimiento cierto de la evidencia *y* justifica racionalmente nuestra creencia en la hipótesis *h*» *(Poscritto,* I, cit., p. 234). Popper considera este argumento

«completamente erróneo». «Remitirse a la probabilidad —escribe— no toca en lo más mínimo el problema de la inducción. Esta afirmación puede ser convalidada, desde el punto de vista formal, considerando que toda hipótesis universal *h* está de tal modo más allá de cualquier evidencia empírica *e,* que su probabilidad *p(h,e)* será siempre igual a cero, porque la hipótesis universal afirma algo respecto a un número infinito de casos, mientras que el número de casos observados sólo puede ser finito» *(In.,* p. 235). Para Popper, por lo tanto, se debe ignorar la búsqueda de una lógica inductiva, de la certeza y de la probabilidad, y reconocer que no hay ningún método para descubrir o comprobar la verdad o la probabilidad de una teoría.

Después de la decisiva crítica de Hume a la validez de la inferencia inductiva, el intento más importante de justificar el carácter epistémico del conocimiento científico es el efectuado por Kant. Kant está perfectamente de acuerdo con Hume en sostener la no validez de la inferencia inductiva y se da cuenta claramente de que la crítica humeana acaba por comprometer la misma posibilidad de la *episteme,* del conocimiento universal y necesario. Por otra parte —escribe Popper— para Kant no hay duda de que una forma tal de conocimiento existe: para él la verdad de la mecánica newtoniana es «absoluta e incontestable» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 311), la existencia de la *episteme* «un dato de hecho» *(Ib.,* p. 162). Kant en suma comparte la convicción propia de gran parte de sus contemporáneos según la cual la teoría de Newton es una teoría verdadera, una convicción bien fundada, como lo indica el hecho de que ella había sido severamente controlada y había resultado siempre correcta. «En la historia del pensamiento había sucedido un *acontecimiento único* e irrepetible: el primer y definitivo descubrimiento de la verdad absoluta acerca del universo. Un antiguo sueño se había realizado. La humanidad había conseguido el *conocimiento,* real, cierto, indudable y demostrable — *scientia* o *episteme* divina, y no meramente *doxa,* opinión humana» *(Ib.,* p. 162.

Todo esto lleva a Kant a plantearse el problema central de la *Kritik,* a saber, el problema de cómo es posible una ciencia como la elaborado por Newton y de cuál es su fundamento. Como es sabido, la solución kantiana a este problema consiste en la célebre tesis según la cual el intelecto no obtiene sus leyes de la naturaleza, sino que se las dicta. En la formulación de Popper, la solución kantiana es: «El conocimiento *episteme* es posible porque nosotros no somos receptores pasivos de los datos sensoriales, sino asimiladores activos. Asimilándolos les damos forma y los organizamos en un Cosmos, el universo de la naturaleza. En el curso de este proceso, imponemos al material que nos han presentado los sentidos, las leyes matemáticas que forman parte de nuestro mecanismo de asimilación y organización. Por lo tanto no es que nuestro in-

telecto descubra leyes universales en la naturaleza, sino que es él quien prescribe sus propias leyes y las impone a la naturaleza» *(Ib.,* p. 164).

Popper considera la solución de Kant «genial». Sin embargo, critica sea el planteamiento del problema, sea —menos severamente— la misma tesis que constituye la solución del problema. El problema kantiano de cómo es posible el conocimiento cierto, la *episteme,* aunque ineludible, es de todos modos un «problema insoluble» *(Ib.,* p. 164), un «falso problema» *(Ib.,* p. 327); y esto simplemente porque es errónea la convicción kantiana de que la ciencia elaborada por Newton es conocimiento cierto *episteme.* «La cuestión —afirma Popper— se planteaba inevitablemente. Y sin embargo era insoluble. En efecto, aquello que parecía un evidente dato de hecho, la consecución de la *episteme,* no era tal. Como ahora sabemos, o creemos saber, la teoría de Newton no es más que una maravillosa *conjetura,* una aproximación sorprendentemente buena; única, en efecto, pero no como verdad divina, sino sólo como invención de un genio de naturaleza humana; no pertenece, por lo tanto, a la *episteme,* sino al reino de la *doxa» (Ib.,* p. 164). Kant, por lo tanto, se equivocaba al pensar que se debía explicar la singularidad y la verdad de la teoría de Newton incluso si para Popper se trataba de un error inevitable, en cuanto es sólo con Einstein que nos hemos dado cuenta de que el sistema de Newton no es el único posible y de que la razón «es capaz de más de una interpretación, y no puede imponer a la naturaleza una de propia, de una vez para siempre» *(Ib.,* p. 330). La convicción de Kant de que la ciencia es *episteme,* por lo tanto, se derrumba y con ella «se debilita» *(Ib.,* p. 164) también el problema kantiano.

Por cuanto se refiere a la tesis kantiana de que nuestro intelecto no deriva sus leyes de la naturaleza sino que se las impone, Popper considera que es «substancialmente correcta», por más que «un poco demasiado radical» *(Ib.,* p. 329). Por esto él la acepta, pero propone, en conformidad con la revolución einsteiniana, una substancial modificación. Las teorías se interpretan entonces como libres creaciones de nuestra mente, *a priori* respecto a la experiencia pero no válidas *a priori,* esquemas que nosotros intentamos imponer a la naturaleza pero a los que la naturaleza puede oponerse: «la teoría es algo que nuestro intelecto *intenta* prescribir a la naturaleza; pero algo que a menudo la naturaleza no se deja prescribir: que es una *hipótesis* construida por nuestro intelecto pero —y en esto consiste mi oposición a Kant— de seguro *no necesariamente fértil de consecuencias;* una hipótesis que tratamos de imponer a la naturaleza, pero que en naturaleza puede ser un fracaso» (/ *due problemi fondamentali,* cit., p. xix).

En conclusión, el resultado del análisis del justificacionismo es que: a) el problema clásico de la justificación, el problema de cómo podemos justificar o fundamentar nuestro conocimiento es «irrelevante» *(Pos-*

critto, I, cit., p. 48) y «debe ser efectivamente abandonado en cuanto es un problema sin sentido» *(Ib.,* p. 50); b) que las respuestas que se le dan comúnmente son «incorrectas» *(Ib.,* p. 48). «Creo —afirma Popper— que deberíamos acostumbrarnos a la idea de que no se debe mirar a la ciencia como un "cuerpo de conocimiento", sino como un sistema de hipótesis; es decir, como un sistema de intentos de adivinar, o de anticiparse, que no pueden ser justificados en línea de principio, pero con los cuales trabajamos fingiendo que superan los controles, y de los cuales no tenemos nunca el derecho de decir que sabemos que son "verdaderos", o "más o menos ciertos", o incluso "probables"» *(Lógica,* cit., p. 351). El final del análisis de Popper es por lo tanto el falibilismo, esto es, el reconocimiento de que el viejo ideal de la *episteme* ha caído y la aceptación de que el conocimiento humano es conjetural. No se trata por lo tanto de un resultado pesimístico, escéptico o irracionalístico: para Popper, en efecto, una vez abandonado el problema de la búsqueda de la certeza, el nuevo problema fundamental de la teoría del conocimiento, el de cómo es posible hablar de progreso del conocimiento y de cómo es posible conseguirlo, admite —como veremos— una solución positiva.

La adquisición del hecho de que las teorías científicas no pueden ser consideradas sistemas de proposiciones ciertas o probables no significa, en efecto, para Popper que se deba aceptar la interpretación instrumentalística de la ciencia, esto es, la concepción cuyo postulado fundamental es que las teorías científicas no son *otra cosa* que formalismos matemáticos, instrumentos útiles para la previsión de resultados experimentales. Popper, al contrario, aun reconociendo cuanto hay de válido en la oposición del intrumentalismo a la concepción epistémica del conocimiento científico, elabora una decidida crítica de la interpretación instrumentalística de las teorías científicas. Para él, en efecto —como hemos visto—, la ciencia no es *episteme* no porque sea *techne,* sino porque es *doxa.*

El instrumentalismo tiene una larga historia. Si se prescinde de la propuesta de Osiander y de Bellarmino de interpretar el "sistema del mundo" copernicano como un simple instrumento de cálculo, una simple hipótesis matemática, un ingenioso dispositivo útil para la previsión de los fenómenos astronómicos y no ya como una descripción de la verdadera estructura del mundo, como en cambio era interpretado por Galileo, la primera elaboración orgánica de la concepción instrumentalística de las teorías científicas es la de Berkeley. Éste analiza críticamente todos los conceptos fundamentales de la teoría de Newton y llega a la conclusión de que ella no puede ser considerada una descripción del mundo, sino solamente un instrumento útil para la previsión de los fenómenos. El argumento que permite a Berkeley sacar esta conclusión se basa en la teo-

ría observacionista del significado. Un término tiene significado sólo si designa una percepción; ahora bien, puesto que no hay entidades como el "espacio absoluto" o el "movimiento absoluto", los términos que designan tal entidad no pueden ser definibles con la ayuda de percepciones, resultando así necesariamente falto de significado. «Según Berkeley —escribe Popper— las teorías científicas no son *otra cosa que instrumentos* para el cálculo y la previsión de fenómenos inminentes. No describen el mundo, ni ninguno de sus aspectos. No pueden hacerlo puesto que están *completamente faltas de significado.* La teoría de Newton no significa nada, porque palabras como "fuerza", "gravedad" y "atracción" no significan nada: son *conceptos ocultos.* La de Newton no es una teoría explicativa, sino solamente una ficción de matemático, un expediente de matemático. Dado que ella no describe nada, no puede ser verdadera o falsa — sólo puede ser útil o inútil, según se realice más o menos su tarea predictiva» *(Poscritto,* cit., p. 129).

Después de Berkeley la concepción instrumentalista de las teorías científicas ha sido sostenida por varios pensadores. Mach por ejemplo, para el cual la noción de "movimiento absoluto" está privada de contenido empírico y por ello privada de sentido, afirma que las teorías no son otra cosa que instrumentos útiles para economizar experiencias, esquemas de orden que permiten previsiones, pero respecto a los cuales no es posible hablar de verdad. También Duhem y Poincaré sostienen un punto de vista que tiene una estrecha vinculación con el instrumentalismo, cuando afirman que las teorías científicas son convenciones útiles y no conjeturas controlables con la experiencia. Una forma de instrumentalismo «parecida» a la Berkeley, puesto que concuerda con su tesis de fondo según la cual las teorías científicas están privadas de significado en cuanto no son verificables, es, en fin, según Popper, la que Schilck atribuye a Wittgenstein y hace suya. Según este punto de vista las leyes universales, las teorías no son auténticas proposiciones, sino pseudo-proposiciones, cuya función es la de reglas para la transformación de enunciados observativos en otros enunciados observativos.

Popper elabora una articulada crítica de las formas determinantes en que el instrumentalismo históricamente ha sido formulado y sostenido, como lo demuestran sus discusiones críticas de Berkeley, Mach, Poincaré, Wittgenstein y Schilck. Pero, como afirma varias veces, él está interesado sobre todo en la crítica y en la confutación del instrumentalismo «en cuanto tal», esto es *(Ib.,* p. 133), de aquel núcleo teórico fundamental que es común a sus distintas formas históricas, y que se preocupa ante todo por caracterizar. «Por "instrumentalismo" —escribe Popper— entiendo la doctrina de que una teoría científica como la de Newton, o la de Einstein, o la de Schrödinger, debería ser interpretada como un instrumento, *y nada más que un instrumento,* para la deducción de previ-

siones de acontecimientos futuros (sobre todo mediciones) y para otras aplicaciones prácticas; y, más en particular, que una terоría científica no debería interpretarse como una conjetura genuina sobre la estructura del mundo, o como un intento genuino de describir ciertos aspectos de nuestro mundo. La doctrina instrumentalista implica que las teorías científicas pueden ser más o menos útiles, y más o menos suficientes; pero niega que puedan ser, como los enunciados descriptivos, verdaderas o falsas» *(Ib.,* p. 133).

La fuerza y el interés filosófico del instrumentalismo residen para Popper en su oposición al esencialismo, a la concepción según la cual las teorías científicas describen la "naturaleza esencial" de las cosas, la realidad que está detrás de las apariencias, y la ciencia puede llegar a una explicación última de los fenómenos. Él comparte plenamente el rechazo instrumentalista de la concepción esencialista- de la ciencia, aunque no comparte las razones instrumentalistas de este rechazo, razones que más bien hay que buscarlas en el hecho de que los controles de las teorías no pueden ser nunca exhaustivos. La interpretación de las teorías científicas como simples reglas de cálculo, instrumentos más o menos útiles, pero no como auténticas proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas, es, en cambio, para él radicalmente equivocada.

El entero problema del instrumentalismo se refiere a la afirmación según la cual las teorías no son *otra cosa* que instrumentos. Popper, en efecto, no contesta en lo más mínimo que las teorías sean *también* instrumentos para la deducción de previsiones y para otras aplicaciones. Aquello que está en discusión es solamente la reducción de las teorías a simples reglas de cálculo. Por esto, el núcleo de su crítica al instrumentalismo consiste substancialmente en mostrar que entre teorías científicas y reglas de cálculo hay numerosas y profundas diferencias, y que el instrumentalismo, interpretando las teorías científicas como instrumentos, esto es, algo de lo que no tiene sentido decir que puede ser confutado, no consigue dar cuenta de un aspecto fundamental de la ciencia, a saber, de los controles empíricos que son intentos de confutación, o sea aquello a través de lo cual el conocimiento científico puede progresar.

Ahora bien, si la teorías científicas no son *sólo* instrumentos, sino auténticos enunciados descriptivos de alto contenido informativo que pueden ser verdaderos o falsos, y si por otra parte —como sabemos— no son susceptibles de ser demostradas verdaderas, se debe entonces concluir que son conjeturas; como en efecto afirma Popper, «todas las teorías son y permanecen como hipótesis: son conjeturas *(doxa)*» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 180).

El hecho de que las teorías científicas sean y permanezcan como conjeturas no significa sin embargo que la ciencia no sea búsqueda de la verdad. Al contrario, una tesis fundamental de la teoría del conocimiento

de Popper es precisamente que la ciencia, aunque no pueda proponerse la búsqueda de la certeza, es y debe ser búsqueda de verdad, de una descripción verdadera del mundo. En este sentido la concepción de Popper «hace suya la doctrina galileana según la cual el científico persigue una descripción verdadera del mundo, o de algunos de sus aspectos, y una explicación efectiva de los hechos observables; y combina además esta doctrina con la concepción no galileana según la cual, aunque este sea el objeto del científico, él no puede saber con certeza si cuanto ha encontrado es verdadero, aunque pueda establecer con razonable certeza que una teoría es falsa» *(Ib., p.* 198). Por otra parte, es precisamente la misma idea de falibilidad lo que implica la idea de verdad: en efecto, «es solamente la idea de la verdad lo que nos permite hablar sensatamente de errores» *(Ib.,* p. 393).

Debemos pues conservar la idea de verdad y debemos buscarla investigando y criticando nuestro errores. Pero ¿en qué sentido se puede hablar de verdad? Entre las tres principales teorías de la verdad elaboradas por la tradición filosófica —la teoría de la verdad como coherencia, según la cual una cierta proposición es verdadera si es coherente con las proposiciones anteriormente aceptadas; la teoría de la verdad como utilidad, según la cual se puede aceptar como verdadera una determinada teoría o proposición si se revela útil en los controles y en sus aplicaciones; y, en fin, la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual una proposición es verdadera si corresponde a los hechos— para Popper la única teoría sostenible es la de la verdad como correspondencia. Se trata de una concepción realística. «La teoría de la verdad como correspondencia —escribe— es una teoría realística, es decir, hace la diferenciación, que es una diferenciación realística, entre una teoría y los hechos que la teoría describe; y hace que sea posible decir que una teoría es verdadera o falsa, o que corresponde a los hechos, correlando la teoría a los hechos. Nos permite hablar de una realidad distinta de la teoría. Esto es lo principal; es el punto fundamental para el realista. El realista quiere tener, sea una teoría sea una realidad o los hechos (no la llaméis "realidad", si no os gusta, llamadla sólo "los hechos") que son diversos de la teoría acerca de estos hechos, y que él puede de un modo u otro confrontar con los hechos, para encontrar si se corresponde más o menos con ellos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 416). La teoría de la verdad como correspondencia implica por lo tanto la aceptación del realismo, esto es, de una concepción que para Popper «no es ni demostrable ni confutable» *(Ib.,* p. 64), pero que él en cualquier caso acepta porque a favor de ella hay argumentos que la convierten en la única hipótesis creíble, «una conjetura a la cual no se ha opuesta hasta ahora ninguna alternativa sensata» *(Ib.,* p. 67).

El problema fundamental de la teoría clásica de la verdad como correspondencia entre posiciones y hechos es el de una adecuada explica-

ción de la noción intuitiva de "correspondencia". ¿Qué se entiende por "correspondencia" entre proposiciones y hechos? Se trata para Popper de una cuestión que ha sido resuelta por primera vez de modo satisfactorio por Tarski, el cual con su rigurosa definición de verdad como correspondencia ha hecho posible la rehabilitación de la noción común de verdad, consiguiendo al mismo tiempo un fundamental resultado filosófico. ¿De qué modo pues es posible hablar sensatamente de "correspondencia"? Popper ha ofrecido una clara y simple explicación de cómo Tarski ha resuelto este problema. «Normalmente empleamos nuestro lenguaje para hablar de hechos; por ejemplo, para hablar del hecho de que aquí hay un gato que duerme. Si queremos definir la correspondencia entre proposiciones y estados de cosas tenemos necesidad de un lenguaje en el cual podamos hablar sea de proposiciones —o sea de ciertas conformaciones lingüísticas— sea, también, de hechos. Siguiendo a Tarski llamaremos "metalenguaje" a un lenguaje en el cual podamos hablar de conformaciones lingüísticas. Llamaremos "lenguaje objeto" al lenguaje del cual, y de cuyas estructuras, hablamos en el metalenguaje. Tarski llama "metalenguaje semántico" a un lenguaje en el cual podamos hablar no solamente de un lenguaje objeto sino, además de un lenguaje objeto también de hechos (como se hace en un lenguaje ordinario). Es claro que para definir la correspondencia entre proposiciones y hechos tenemos necesidad de un metalenguaje semántico. Por ejemplo, si como metalenguaje empleamos la lengua italiana, en ella podemos hablar de una proposición de la lengua inglesa, tomada como lenguaje objeto, como por ejemplo, "A cat is here asleep". Podremos entoces decir en nuestro metalenguaje: "A cat is here asleep" corresponde al hecho si, y solo si, aquí hay un gato que duerme. Por lo tanto, si disponemos de un metalenguaje en el cual podemos no sólo hablar *de proposiciones,* sino también describir hechos como el dormir de un gato, aquí, entonces, llega a ser inmediatamente y banalmente evidente que y de qué modo es posible hablar de la correspondencia entre proposiciones y hechos» (I *due problemi fondamentali,* cit., p. xxiii).

Es de extrema importacia para Popper darse cuenta del hecho de que para saber qué significa "verdad" y en qué condiciones una proposición puede ser llamada verdadera no significa tener un criterio para decir si un determinado enunciado es verdadero. Esto, sin embargo, no convierte en ilegítima o falta de sentido a nuestra verdad; solamente significa que la idea de verdad es una idea regulativa. Para dejar claro el sentido de la verdad como principio regulador de la investigación Popper recurre a una metáfora: «El *status* de la verdad entendida en sentido objetivo, como correspondencia con los hechos, con su rol de principio regulador, puede compararse al de una montaña cuya cumbre está normalmente envuelta por las nubes. Un escalador puede no sólo tener

dificultades para alcanzarla, sino también no darse cuenta de cuando llega, puesto que puede no conseguir diferenciar, en las nubes, entre la cumbre principal y un pico secundario. Esto, sin embargo, no pone en discusión la existencia objetiva de la cumbre; y si el escalador dice "dudo de haber alcanzado la verdadera cumbre", él reconoce implícitamente, la existencia objetiva de ésta. La idea misma de error, o de duda (en la simple acepción usual) comporta el concepto de una verdad objetiva, que podemos ser incapaces de alcanzar. Por más que sea imposible al escalador darse cuenta de que ha alcanzado la cumbre, le será a menudo fácil darse cuenta de que no la ha alcanzado, o aún no); por ejemplo, en el momento en que tiene que retroceder a causa de una pared que lo domina. Análogamente, hay casos en los cuales estamos del todo seguros de no haber alcanzado la verdad. Así, mientras la coherencia no es de por si un criterio de verdad, simplemente porque también los sistemas demostrablemente coherentes pueden resultar de hecho falsos, la incoherencia sanciona la falsedad: si tenemos fortuna, podemos pues descubrir la falsedad de algunas teorías» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 388).

La adopción de la perspectiva realista permite a Popper indicar como objetivo de la ciencia la búsqueda de explicaciones satisfactorias, o mejor de explicaciones cada vez más satisfactorias. Pero ¿qué se entiende como explicación? (o "explicación causal")? ¿En qué condiciones es satisfactoria? Y ¿qué significa "más satisfactoria"? Una "explicación" es un conjunto de proposiciones, de las que una describe el estado de cosas a explicar *(explicandum)* mientras las otras son proposiciones propiamente explicativas *(explicans).* Buscar una explicación significa descubrir el *explicans* (ignoto) de un *explicandum* dado y asumido como verdadero: no tiene sentido, en efecto, buscar una explicación de un estado de cosas imaginario. Para que una explicación sea satisfactoria el *explicans* debe cumplir los siguientes requisitos: 1) debe implicar lógicamente al *explicandum;* 2) debe tener consecuencias controlables independientemente, esto es, debe estar constituido por proposiciones universales controlables. Una explicación es tanto más satisfactoria cuantas más de estas proposiciones son controlables y cuanto más han resistido a los controles independientes a que han sido sometidos. Afirmar que es tarea de la ciencia encontrar explicaciones cada vez más satisfactorias significa pues decir que es tarea de la ciencia proceder hacia teorías cada vez más ricas de contenido y cada vez más precisas, explicar aquello que ha sido aceptado procedentemente como *explicans* satisfactorio. Popper en suma rechaza la idea de una explicación última y sostiene que toda explicación puede ser explicada ulteriormente por una teoría de un más alto grado de universalidad, la cual nos permite sondear cada vez con mayor profundidad la estructura del mundo. «Cada vez que procedemos a explicar una ley o una teoría conjetural con una nueva teoría conjetural de grado

de universalidad más alto, descubrimos más acerca del mundo, tratando de penetrar cada vez más a fondo en sus secretos. Y siempre que tenemos éxito en la falsificación de una teoría de este tipo, hacemos un nuevo descubrimiento importante. Estas falsificaciones son, en efecto, de la mayor importancia. Nos muestran lo inesperado; y nos aseguran que, aunque sean invenciones nuestras producidas por nosotros, ellas son sin embargo afirmaciones genuinas acerca del mundo; ellas pueden, en efecto, *chocar* con algo que no hemos hecho nunca» *(Conoscenza oggettiva,* cit., ps. 264-65).

Aunque el objeto de la ciencia sea la verdad y aunque las teorías científicas puedan ser verdaderas, estas últimas —como sabemos— no pueden ser demostradas verdaderas. Las teorías son y permanecen como hipótesis, nunca comprobables. Pero son falsificables. Entre comprobación y falsificación hay una fundamental asimetría, que consiste en el simple hecho de que «un conjunto finito de asertos de base, *si son verdaderos,* puede falsificar una ley universal: existe una condición bajo la cual dicho conjunto podría falsificar una ley general, pero ninguna condición bajo la cual podría verificar una ley general» *(Poscritto,* I, cit., p. 201). Se trata para Popper de un fundamental hecho lógico debido a la forma lógica de las aserciones universales. «Estas, en efecto, nunca pueden ser verificadas de aserciones singulares, pero pueden resultar contradichas por aserciones singulares. En consecuencia es posible, por medio de inferencias puramente deductivas (con la ayuda del *modus tollens* de la lógica clásica), concluir de la verdad de aserciones singulares a la falsedad de aserciones universales. Un razonamiento tal, que concluye en la falsedad de aserciones universales, es el único tipo de inferencia estrictamente deductiva que procede, por así decir, en la "dirección inductiva"; esto es, de aserciones singulares a aserciones universales, por lo tanto, no pueden ser comprobadas pero pueden ser falsificadas; por esto son unilateralmente o parcialmente deducibles por razones lógicas: no son verificables, pero son, de un modo asimétrico, falsificables.

Esto lleva a Popper a proponer la "falsificabilidad" empírica como criterio de demarcación, o sea como criterio que nos permite diferenciar las teorías de la ciencia empírica de las teorías no empíricas, sean éstas pseudocientíficas, precientíficas, metafísicas o lógicas y matemáticas. Según tal criterio una teoría es falsificable si y sólo si hay por lo menos una aserción de base, una aserción observativa que describa un suceso lógicamente posible que esté en contradicción con ella. «Una teoría —escribe Popper— se llama "empírica" o "falsificable" cuando divide de un modo no ambiguo la clase de todas las aserciones-base posibles en dos sub-clases no vacías. Primero, la clase de todas aquellas aserciones-base con las cuales es contradictoria (o que excluye, o prohibe): llamamos a esta clase la clase de *los falsificadores potenciales* de la teoría; se-

gundo, la clase de las aserciones-base que ella no contradice (o que "permite"). Podemos formular más brevemente esta definición diciendo: una teoría es falsificable si la clase de sus falsificadores potenciales no es vacía. Se puede añadir que una teoría que hace aserciones solamente acerca de sus falsificadores potenciales (afirma su falsedad). Acerca de sus aserciones-base "lícitas" no dice nada. En particular no dice que son verdaderas» *(Ib.,* p. 76).

Es importante tener presente que la "falsificabilidad" como criterio de demarcación es un concepto puramente lógico, algo que tiene que ver exclusivamente con la relación lógica entre la teoría y la clase de los asertos-base. «Falsificabilidad en el sentido del criterio de demarcación no significa nada más que una relación lógica entre teoría en cuestión y la clase de los asertos de base, o la clase de los acontecimientos por ellos descubiertos: los falsificadores potenciales. La falsificabilidad es, por lo tanto, relativa a estas dos clases: si una de estas clases es dada, la falsificabilidad se convierte, entonces, en un asunto puramente lógico — el carácter lógico de la teoría en cuestión» *(Poscritto,* I, cit., ps. IO-I 1). Diferente de la falsificabilidad como posibilidad lógica de falsificación, como posibilidad de que ciertas teorías estén en principio falsificadas en cuanto tienen falsificadores potenciales, es, en cambio, la falsificabilidád como posibilidad de que las teorías en cuestión estén efectivamente falsificadas, demostradas concluyentemente o definitivamente falsas.

La falta de diferenciación entre estos dos diversos significados de "falsificabilidad" y la asunción de la falsificabilidad en el segundo significado están en la base de una radical crítica del criterio falsificacionista de demarcación. En efecto, ha sido resaltado que las teorías siempre pueden estar inmunizadas por la falsificación con la consecuencia de que la falsificabilidad como criterio de demarcación resulta inaplicable. Ahora bien, para Popper es ciertamente verdad que no es nunca posible probar de un modo concluyente que las teorías son falsas —o que ninguna falsificación mediante observaciones puede ser caracterizada como incierta dado que no existen pruebas empíricas definitivas— y que en este sentido las teorías no son falsificables; pero también es verdad que la falsificabilidad en el sentido de criterio de demarcación es una cuestión puramente lógica y no tiene nada que ver con la cuestión de si una falsificación puede ser efectuada realmente y si determinados resultados experimentales pueden ser aceptados o no como falsificaciones. Ni siquiera la máxima inmunización de las teorías científicas puede, opina Popper, poner en peligro la falsificabilidad de que las teorías sean falsificadas. Y es precisamente esta falsificabilidad lógica aquello que es importante a fines de la demarcación. En este sentido el criterio de falsificabilidad también es válido aunque Popper reconoce que, dada la posibilidad de inmuni-

zar las teorías con estratagemas convencionalísticas, una más adecuada caracterización de la ciencia empírica requiere que la falsificabilidad de las teorías sea garantizada por la decisión metodológica de no sustraer las teorías científicas a la falsificación, la cual, de todos modos, coherentemente con el falibilismo, será siempre problemática y por lo tanto nunca cierta y definitiva. Según este punto de vista, pues, «un sistema debe ser considerado científico solamente si hace aserciones que pueden resultar en conflicto con las observaciones; y es, de hecho, controlado por intentos que dirigidos a producir tales conflictos, es decir por intentos conducidos para confutarlo» *(Congetture e confutazione,* cit., página 436).

989. EL RACIONALISMO CRITICO.

La teoría del conocimiento de Popper una vez llegada al falibilismo, esto es, a la concepción según la cual «todo el conocimiento es falible, conjetural» *(Poscritto,* I, cit., p. 24), se encuentra en presencia de una nueva, compleja situación problemática. Veamos ahora cuales son estos problemas, cómo surgen y cómo se resuelven.

El primer problema se plantea a partir de la pluralidad de las formas del conocimiento humano. Esta tesis está ligada al modo en que Popper entiende el criterio de falsificabilidad. Como se recordará, este último, a diferencia de los criterios elaborados por el neopositivismo, no es un criterio de sentido que sanciona el significado de las teorías científicas y el no significado de las teorías no científicas, sino simplemente un criterio que permite diferenciar, entre todas las teorías significantes, las científicas de las no científicas; y esto significa que para Popper, a diferencia de los neopositivistas, el campo del conocimiento teórico no está constituido por una única forma de conocimiento, la científica, sino por una pluralidad de sistemas teóricos, los cuales pueden distinguirse mediante el criterio de falsificabilidad, en dos conjuntos: el de las teorías empíricas o científicas (que son falsificables) y el de las teorías no científicas (que no son falsificables). Ahora, dada la diferenciación entre teorías científicas y teorías no científicas, y dado el carácter conjetural, falible de todas las teorías, se plantea el problema: ¿Es posible expresar una preferencia racional entre teorías científicas y teorías no científicas? ¿Es posible preferir una forma de conocimiento a otra? ¿O bien se debe decir que, siendo el conocimiento teórico por entero conjetural, el científico por más que distinto del no científico, no es con todo mejor que este último? Como se ve este primer problema se refiere a todo el campo del conocimiento conjetural, a la totalidad de las teorías, científicas y no científicas, y consiste substancialmente en preguntarse si una vez re-

ducida la ciencia a *doxa,* pueda, con todo, ser considerada una forma de conocimiento mejor que la no científica.

El segundo problema que la teoría del conocimiento de Popper tiene que afrontar, a diferencia del primero, no concierne al entero campo del conocimiento, sino sólo al campo del conocimiento científico y se suscita en presencia de teorías científicas rivales, esto es, de teorías «que son avanzadas como soluciones de los mismos problemas» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 33). Dadas dos o más teorías en concurrencia, y dado que «debemos considerar *todas las leyes o teorías como hipotéticas o conjeturales*» *(Ib.,* p. 28), se presenta el problema «de si puede haber argumetos puramente racionales, incluidos los argumentos empíricos, para preferir algunas conjeturas o hipótesis a otras» *(Ib.,* p. 32). Para Popper, plantearse el problema de la preferencia racional entre teorías científicas rivales, o de elección racional de la teoría mejor, equivale a plantearse el problema del aumento del conocimiento científico: hablar del aumento del conocimiento científico, en efecto, no significa para él hacer referencia «a la acumulación de las observaciones, sino al repetido derrocamiento de las teorías científicas y a su substitución por otras mejores, o más satisfactorias» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 370); de modo que «el modo con que [la ciencia] aumenta» es «la manera [...] con que los científicos diferencian entre las teorías disponibles y eligen la mejor» *(Ib.,* p. 369).

Evidentemente, la posibilidad de dar una solución positiva a estos dos problemas de preferencia racional presupone una teoría de la racionalidad. Pero precisamente en este punto surge un nuevo problema: liquidada la concepción tradicional de la racionalidad como justificación, ¿qué debe entenderse por "racionalidad"? Se trata de un problema fundamental, cuya solución es preliminar a la de los otros dos; en efecto, si no se determina ante todo qué es la racionalidad, no se ve cómo se puede hablar de preferencia racional entre teorías.

Ésta es la compleja situación problemática que el falibilismo plantea y que Popper tiene que afrontar. Se trata de una tarea extremadamente importante. Una falta de solución'de estos problemas, en efecto, significaría la caída de la teoría falibilista del conocimiento en el irracionalismo y en el relativismo, en la concepción según la cual el conocimiento no es un proceso racional y la elección entre teorías es arbitrario, no habiendo razones para decidir si una teoría es preferible o mejor que otra.

Pero la teoría del conocimiento de Popper no llega a esta conclusión irracionalística y relativística: él, en efecto, elabora una concepción de la racionalidad como crítica y sobre esta base resuelve los problemas de preferencia racional entre teorías. Más precisamente, sobre la base del distinto modo con que las teorías científicas y las teorías no científicas pueden ser discutidas racionalmente o son preferibles críticamente las pri-

meras a las segundas; en suma, puesto que las teorías científicas, a diferencia de las no científicas, pueden ser criticadas también mediante el control empírico, la ciencia, aunque sea *doxa,* conocimiento conjetural y falible, aparece, con todo, como la mejor forma de conocimiento, el paradigma del saber, el mejor ejemplo de conducta intelectual. La preferencia entre teorías científicas rivales se obtiene en cambio como resultado de la discusión crítica; la teoría mejor, aquella que realiza un aumento del conocimiento, es la teoría mejor corraborada, aquella que mejor ha superado los controles a que ha sido sometida.

Como se ve, la concepción crítica de la racionalidad es la clave que permite a la teoría falibilista del conocimiento no llegar a una conclusión irracionalística y relativística. Y esto explica la razón por la cual Popper puede afirmar que el racionalismo crítico constituye —junto al falibilismo— el «verdadero perno» de su pensamiento sobre el conocimiento humano *(Poscritto,* I, cit., p. 23). Analizemos pues en qué consiste esta concepción crítica de la racionalidad y cómo puede permitir dar una solución al doble problema de la preferencia racional entre teorías conjeturales.

La concepción crítica de la racionalidad nace del fracaso del programa justificacionista: si la teorías no pueden ser establecidas como ciertas o probables, de modo que deberán ser consideradas como intentos conjeturales de resolver determinados problemas, su racionalidad no puede consistir más que en la posibilidad de ser discutidas respecto a la pretensión de resolver los problemas para los cuales han sido elaboradas. Como afirma Popper: «hay un solo elemento de racionalidad en nuestros intentos dirigidos a conocer el mundo: se trata del examen crítico de las teorías» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 262).

La racionalidad, por lo tanto, no tiene nada que ver con el intento imposible de justificar las teorías, de establecerlas como ciertas o probables, sino que, una vez adquirida la conciencia de la falibilidad del conocimiento, tiene que ver con el intento de encontrar los puntos débiles de las teorías, de descubrir sus errores. La discusión crítica de las teorías es, en efecto, el instrumento que nos permite poner en evidencia los errores. Obviamente, es posible hablar de discusión crítica como búsqueda de los errores sólo en cuanto, como hemos visto, Popper mantiene la concepción clásica de la verdad como correspondencia con los hechos y, aunque negando que haya un criterio de verdad en base al cual poder decidir si una determinada teoría es verdadera, sin embargo afirma que tal noción de verdad desempeña el rol de idea reguladora, principio guía del conocimiento; sólo en cuanto —en suma— se considera el conocimiento como búsqueda de la verdad, incluso si no podemos decir si alcanza este objetivo. «En efecto —escribe— es solamente en relación a este objetivo, el descubrimiento de la verdad, podemos afirmar que aun

siendo falibles, esperamos aprender de nuestros errores. Es solamente la idea de la verdad lo que nos permite hablar sensatamente de errores y de crítica racional, y hace posible la discusión racional, o sea la discusión crítica de la búsqueda de los errores, con la seria intención de eliminarlos cuanto más podamos, a fin de acercarnos a la verdad» *(Ib.,* p. 393).

La discusión crítica no parte nunca de la nada, sino de un conjunto de presuposiciones como no problemático. Esto podría hacer pensar que la argumentación crítica se encuentra en la misma situación lógica que la argumentación justificativa, la cual en efecto se basa en último término en asuntos que se consideran indiscutibles. Pero en realidad para Popper entre justificación y crítica hay una diferencia tan simple como substancial. Para el racionalista crítico, en efecto, el conocimiento de fondo no es un *a priori* que no pueda a su vez ser puesto en discusión; él no lo asume como algo indiscutible, sino que, al contrario, lo acepta hipotéticamente y subraya el hecho de que cualquier parte, cualquier fragmento suyo puede ser una vez y otra criticado y rechazado. Caracterizando el núcleo central de la diferencia entre justificación y crítica, Popper afirma: «La argumentación justificativa, reconduciendo a razones positivas, acaba en razones que no pueden ser justificadas (de otro modo la argumentación conduciría a una regresión al infinito). Y el justificacionista concluye por lo general que tales "presuposiciones últimas" deben, en algún sentido, ir más allá de la posibilidad de la argumentación, y que no pueden ser criticadas. Pero las críticas, las razones críticas, ofrecidas en mi aproximación no son últimas en *ningún* sentido; *están abiertas también ellas a la crítica;* son conjeturables. Se puede seguir examinándolas hasta el infinito; ellas están infinitamente abiertas a un nuevo examen y a una nueva consideración. Sin embargo no se genera ninguna *regresión al infinito,* dado que no existe la cuestión de demostrar o justificar o establecer algo; y no existe la necesidad de una presuposición *última.* Es sólo la exigencia de demostración o justificación lo que genera una regresión al infinito, y crea la necesidad de un *término* último de la discusión» *(Poscritto,* I, cit., p. 57).

La discusión crítica, por lo tanto, no es nunca concluyente y sus argumentaciones son —exactamente como las teorías en discusión— conjeturables. Pero, precisamente porque la discusión crítica no tiene término último donde detenerse, puede tener éxito a condición de que en un cierto punto se tome una decisión: esto es, se debe decidir si las argumentaciones críticas son o no suficientemente válidas para aceptar una teoría en examen. Y esto significa que las decisiones forman parte del método crítico. Pero sin embargo siguen siendo decisiones provisionales, nunca definitivas y siempre sujetas a crítica, coherentemente con el principio fundamental del racionalismo crítico, el cual afirma «que nada está exento de crítica, o que nada debe ser considerado exento de crítica:

ni siquiera este mismo principio del método crítico» *(The Open Society and its Enemies,* II, trad. *ital., La società aperta e i suoi nemici,* II, Roma, 1974, p. 501).

El racionalismo crítico se caracteriza por el particular rol que asigna a la lógica formal y a la experiencia. Se trata no de una función de justificación de las teorías, sino de una función crítica o, por así decir, negativa.

Para discutir críticamente una teoría es necesario examinar sus múltiples consecuencias lógicas, incluso las más remotas. Pero tales consecuencias no pueden ser captadas intuitivamente; por esto es necesario desarrollar la teoría bajo la forma de sistema deductivo axiomatizado, que desarrolle sus implicaciones más remotas. La lógica formal, en efecto, nos lo permite, y en este sentido es el instrumento esencial de la crítica: como Popper afirma varias veces es *«el organon de la crítica racional»* *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 114). Permitiéndonos el desarrollo deductivo de las teorías, el rol de la lógica no es el de dar una justificación, sino el de descubrir las consecuencias, para criticarlas y así criticar sus premisas; «Nosotros no consideramos ya un sistema deductivo como un sistema que establece la verdad de sus teoremas deduciéndolos de "examinar" cual verdad es completamente cierta (o autoevidente o indudable); lo consideramos, más bien, un *sistema que nos permite poner racionalmente y críticamente en discusión sus asunciones,* desarrollando sistemáticamente sus consecuencias. La deducción no es utilizada con el único objeto de *demostrar* conclusiones; es, más bien, un instrumento de crítica racional. Dentro de una teoría puramente matemática, deducimos conclusiones para sondear el poder y la fertilidad de nuestros axiomas; dentro de una teoría física, deducimos conclusiones para someter a crítica y, sobre todo, para controlar las conclusiones deducidas, y, mediante éstas, nuestras hipótesis: no tenemos, en general, ninguna intención de establecer nuestras conclusiones» *(Poscritto,* cit., p. 237).

También la experiencia desempeña en esta concepción de la racionalidad una función crítica fundamental. Las observaciones y los experimentos reiterados son utilizados, en efecto, para controlar las conjeturas, para intentar su confutación. «En el tipo de discusión crítica del cual soy partidario —afirma Popper— la experiencia desarrolla, naturalmente, un rol preeminente: la observación y el experimento son invocados constantemente como *controles* de las teorías» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 268). Su importancia, en suma, depende enteramente de la posibilidad que ellos tienen no de justificar sino de criticar las teorías, pero la experiencia no consiste en «datos», no es una experiencia observativa pura, absolutamente libre de conjeturas, expectativas hipótesis; al contrario, es precisamente una trama de conjeturas. Por ello la crítica avalada por la experiencia «no consiste en contraponer resultados inciertos

a los ya asegurados, o a la "evidencia de nuestros sentidos" (o al "dato"). Consiste, en cambio, en confrontar algunos resultados inciertos con otros, a menudo otro tanto inciertos, que con todo pueden ser considerados por el momento como no-problemáticos, aunque puedan en cualquier momento ser objeto de contestación cuando surgen nuevas dudas o también por efecto de algún nuevo indicio o conjetura» *(La sociá aperta e i suoi nemici,* II, cit., ps. 514-15).

Delienando en general la concepción de la racionalidad como crítica de las teorías, veamos ahora cómo en base a ella es posible resolver el problema de la preferencia racional entre teorías científicas y teorías no científicas, y afirmar que la ciencia es una forma de conocimiento mejor que la no-ciencia, el ejemplo mejor de conducta intelectual humana, el paradigma del saber. Para ello es suficiente desarrollar una simple argumentación. Todas las teorías, científicas o no, en cuanto son un intento de resolver determinados problemas, pueden ser discutidas críticamente y por eso son racionales. Pero las teorías científicas, puesto que a diferencia de las no científicas son controlables empíricamente, y puesto que entonces pueden ser sometidas al método del control empírico, que no es aplicable a las no científicas por el hecho de que no satisfacen el requisito de la controlabilidad, pueden ser discutidas críticamente de un modo más completo —o sea también a la luz de los controles observativos y experimentales—, que estas últimas. En consecuencia se puede afirmar que «el método de la ciencia [...] es el mejor que tenemos» *(Poscritto,* I, cit., p. 87). La ciencia, en suma, gracias al particular carácter de sus teorías, que permite una más completa aplicación del método crítico-racional, no sólo es racional, sino que es el mejor ejemplo de racionalidad, el mejor ejemplo de conducta intelectual. Así pues, aunque no pueda ya ser considerada *episteme* y sea, al igual que las otras formas de conocimiento, conjetural, sigue siendo la mejor forma de conocimiento, el paradigma del saber. Como escribe Popper, las ciencias representan «nuestros intentos mejores en la solución de los problemas y en el descubrimiento de los hechos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 383).

Resuelto positivamente el problema de la preferencia entre teorías científicas y teorías no científicas con la tesis de que las primeras son mejores de las segundas, que representan «nuestros intentos mejores en la solución de los problemas» *(Conosenza oggettiva,* cit., p. 383), queda por afrontar la cuestión de la preferencia entre teorías científicas, la cuestión de si dadas dos teorías científicas rivales, esto es, avanzadas como soluciones de los mismos problemas, es posible, manteniendo que todas son conjeturas, escoger la teoría mejor, realizando así un progreso del conocimiento.

Pero ¿en qué sentido se puede hablar de teoría "mejor", y por lo tanto de progreso del conocimiento? Como hemos visto, para Popper se debe

abandonar la pretensión de poder establecer la verdad de cualquier teoría y se debe reconocer que el conocimiento es falible; pero al mismo tiempo, puesto que las mismas nociones de falibilidad y de error tienen sentido sólo si se mantiene la idea de verdad, él hace suya la noción de verdad como correspondencia con los hechos y la asume como idea reguladora de la intervención científica. En efecto, es en relación con la tesis de la verdad como objeto de la ciencia como Popper explica el hecho significativo de "teoría mejor": «describir una teoría como mejor que otra, o superior a ella, o con otros términos, equivale a indicar que aparece como *más cercana a la verdad*» *(Poscritto,* I, cit., p. 53). Por progreso del conocimiento se debe pues entender una creciente aproximación a la verdad.

Popper elaboró una definición de "aproximación a la verdad" o "verosimilitud" sirviéndose de las nociones tarskianas de verdad y contenido lógico de aserto. «Consideremos —escribe— el *contenido* de una aserto *a;* o sea, la clase de todas las consecuencias lógicas de a. Si a es verdadero, dicha clase puede consistir solamente en asertos, porque la verdad siempre transmite de una premisa a todas sus conclusiones. Pero si *a* es falso, su contenido consistirá siempre en conclusiones o verdaderas o falsas (por ejemplo: "en sábado siempre llueve", pero la conclusión obtenida, según la cual el sábado pasado llovió, puede ser verdadera). Por cosiguiente, tanto si la aserción es verdadera, como si es falsa, *puede haber más verdad, o menos verdad, en aquello que aserta,* según si su contenido consiste en un número mayor, o menor, de aserciones verdaderas. Llamamos ahora a la clase de las consecuencias lógicas verdaderas de a, el "contenido de verdad" de *a* [...]; y llamamos a la clase de las consecuencias falsas de *a,* y solamente de éstas, el "contenido de falsedad" de *a.* (El "contenido de falsedad" no es, propiamente hablando, con "contenido", puesto que no contiene ninguna de las conclusiones verdaderas obtenidas de las aserciones falsas que constituyen sus elementos. Es posible sin embargo [...] definir su medida mediante los dos contenidos). Estos términos son tan objetivos como los términos "verdadero", "falso" y "contenido". Podemos ahora afirmar: *Asumiendo que el contenido de verdad y el contenido de falsedad de las teorías* t_1 *y* T_2 *sean paradignables, podemos decir que* T_2 *está más cercana a la verdad, o bien corresponde a los hechos mejor que* t_1*, si, y sólo si: a) el contenido de verdad, pero no el contenido de falsedad, de* t_2*, supera al de* T_1*, b) el contenido de falsedad ti, pero no su contenido de verdad, supera al de* t_2*.* Si ahora empleamos la asunción (quizás ficticia) según la cual el contenido de falsedad y el contenido de verdad de una teoría *a* son, en principio, mensurables, podemos proceder un poco más allá de esta definición, y definir *Vs (a),* es decir, una medida de la verosimilitud de *a.* La definición más simple sería:

$$Vs\ (a) = Ctv\ (a) - CtF\ (a)$$

donde *Ctv (a)* es una medida del contenido de verdad de *a,* y Ct*F (a)* es una medida de su contenido de falsedad [...]. Es obvio que *Vs (a)* debe aumentar: a) si crece *Ctv (a)* y no Ct*F (a),* y b) si decrece Ct*F* y no *Ctv (a)* *(Congetture e confutazioni,* cit., ps. 400-01).

Con la elaboración de esta definición de verosimilitud en términos de contenido de verdad, Popper no se ha propuesto, como a veces se ha pensado, hacer posible la determinación numérica del grado de aproximación a la verdad de las teorías, sino más bien ofrecer una aclaración rigurosa de qué significa afirmar que una determinada teoría está más cercana a la verdad que otra teoría rival, rehabilitando —tras el modelo de Tarski— una noción de sentido común alejando así la sospecha de que pudiera resultar lógicamente discutible o sin significado. Sin embargo, la definición de Popper se ha demostrado errónea. Él reconoció el fracaso de su definición, pero puesto que opinaba «que una definición formal de verosimilitud no es necesaria para poder hablar sensatamente» *(Poscritto,* I, cit., p. 25), suguió utilizando dicha noción como concepto no definido. Popper ilustra el único uso admitido en su teoría del conocimiento mediante un ejemplo: «La aserción de que la tierra esta inmóvil y de que el cielo estrellado gira a su alrededor está más lejana a la verdad que la de que la tierra gira alrededor de su propio eje: esto es, que es el sol el que está inmóvil y que la tierra y los otros planetas se mueven alrededor del sol en órbitas circulares (como propusieron Copérnico y Galileo). La aserción, debida a Kepler, de que los planetas no se mueven en círculos, sino en elipses (no muy alargadas) con el sol en su foco común (y con el sol inmóvil, o en rotación alrededor de su propio eje), es una ulterior aproximación a la verdad. La aserción (debida a Newton) de que existe un espacio inmóvil, pero que, prescindiendo de la rotación, su posición no puede ser hallada mediante observaciones de las estrellas o de los efectos mecánicos, es un ulterior paso hacia la verdad» *(Ib.,* p. 24).

El problema de si una teoría científica es mejor, o preferible a otra, se precisa en este punto como problema de si hay razones para considerarla más cercana a la verdad que una rival. La propuesta de Popper es positiva: «Intento demostrar —afirma— que mientras que podemos tener argumentos suficientemente buenos en las ciencias empíricas para pretender que hayamos alcanzado efectivamente la verdad, podemos tener argumentos fuertes y razonablemente buenos para pretender que podemos haber hecho un progreso hacia la verdad; o sea, que la teoría T_2 es preferible a su predecesora T_1, por lo menos a la luz de todos los argumentos racionales conocidos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 85). Para Popper, pues, aunque no haya una ley del progreso que nos garantice

un aumento del conocimiento, es con todo posible hablar claramente y racionalmente de progreso de la ciencia. Se trata incluso de un aspecto fundamental de ella: «Sostengo —escribe— que el continuo crecer es esencial al carácter racional y empírico del conocimiento científico; y que, si este proceso se detiene, la ciencia pierde necesariamente dicho carácter. Aquello que la hace racional y empírica, en efecto, es el modo en que crece; esto es, la manera con que los científicos distinguen entre teorías disponibles y escogen la mejor» *(Congetture e confutazioni,* cit., página 369).

La clave de la solución del problema de la preferencia entre teorías científicas rivales es el método de la discusión crítica, incluido el control empírico, que aparece por lo tanto como «nuestro gran instrumento de progreso» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 60), «nuestro instrumento principal para promover el desarrollo de nuestro conocimiento en el mundo de los hechos» *(Ib.,* p. 417). Para Popper, en efecto, «la discusión crítica nunca puede establecer razones suficientes para pretender que una teoría es verdadera; nunca puede "justificar" nuestra pretensión al conocimiento. Pero la discusión crítica puede, si somos afortunados, establecer razones suficientes para la siguiente pretensión: "Esta teoría parece en este momento, a la luz de una discusión crítica completa y de controles severos e ingeniosos, con diferencia, la *mejor* (la más fuerte, la mejor controlada); y así parece más cercana a la verdad entre las teorías en concurrencia". Dicho brevemente: nunca podemos justificar racionalmente una teoría —o sea una pretensión de conocer la verdad— pero podemos, si somos afortunados, justificar racionalmente una preferencia por una teoría entre un conjunto de teorías en concurrencia, por el momento; esto es, respecto al estado presente de la discusión. Y nuestra justificación, aunque no sea una pretensión de que la teoría sea verdadera, puede ser la pretensión de que hay todos los indicios, a este nivel de la discusión, de que la teoría *es una aproximación a la verdad mejor* que cualquier teoría rival hasta ahora propuesta» *(Ib.,* ps. 113-14).

Para una mejor comprensión de este texto, es oportuno subrayar dos importantes puntos. Ante todo que la valoración de una teoría científica como mejor que sus rivales es el resultado de la discusión crítica; esta es, mientras existe *la posibilidad* de ser sometidas a una discusión crítica que incluye el control empírico que sanciona la superioridad de las teorías científicas de las no científicas, en cambio, en el caso de la valoración de teorías científicas rivales es el *resultado* de la discusión crítica, en cuanto evidencia que una teoría científica ha suscitado a la crítica mejor que otra, lo que establece que ella debe ser considerada mejor o más cercana a la verdad que sus rivales. En segundo lugar, que tal valoración es siempre conjetural; la discusión crítica, en efecto, no puede hacer más que ofrecer indicaciones, buenas razones para afirmar que una teoría pa-

rece mejor que sus rivales; «tales razones críticas no prueban, naturalmente, que nuestra preferencia sea nada más que conjetural: deberemos abandonarla si surgieran nuevas razones críticas contra ella, o si se propusiera una nueva y prometedora teoría que requiera iniciar de nuevo la discusión crítica» *(Poscritto,* I, cit., p. 49). El veredicto de la discusión crítica, pues, es siempre conjetural, y en este sentido Popper establece una analogía entre elección de la teoría mejor y la del mejor testigo: «Si nos encontramos frente a testigos que se contradicen recíprocamente, tratamos de someterlos a confrontación, de analizar críticamente aquello que dicen, de controlar por un y otro lado los detalles de importancia. Y podremos decidir —decidir racionalmente— preferir a uno de ellos dando por descontado que todos los testimonios, sin excluir los mejores, son de algún modo parciales, en cuanto toda testificación, incluso cuando se limita a la observación, es selectiva (como todo pensamiento), de modo que el ideal de "toda la verdad y nada más que la verdad" es, rigurosamente hablando, inalcanzable a pesar de que estamos siempre indudablemente dispuestos a revisar nuestra preferencia por uno de los testigos a la luz de nuevos argumentos críticos o de nuevas pruebas» *(Ib.,* p. 86).

La posibilidad de instituir una discusión crítica de teorías rivales, mediante la cual escoger la mejor, aquella que constituye un progreso del conocimiento, presuponiendo obviamente que las teorías son confrontables entre sí. Pero las teorías científicas ¿son realmente confrontables? A pesar de las objeciones avanzadas por los críticos, Popper afirma que sí y afirma que «teorías que ofrecen soluciones a los mismos problemas o a problemas análogos son realmente confrontables, que las discusiones sobre ellas son siempre posibles y fecundas, y que no sólo son posibles, sino que realmente tienen lugar» *(The Myth of Framework,* trad, ital., *Il mito della cornice,* en AA. Vv., *I modi del progresso,* Milán, 1985, p. 39), y esto permite considerar el paso de una teoría a otra como un proceso racional más bien que como un salto irracional. La discusión crítica de teorías científicas rivales es pues posible, y es el instrumento que nos permite valorar cuál de ellas es la mejor. Aunque la valoración del carácter progresivo de una teoría sea el resultado de una discusión crítica de la cual forman parte fundamentalmente el control empírico, sin embargo aún antes de someter a control empírico una teoría, podemos dar una valoración de su carácter potencialmente o virtualmente progresivo, esto es, «somos capaces de decir si, superados determinados controles, representaría una mejora respecto a las otras teorías ya conocidas por nosotros» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 372). Hay, en efecto, afirma Popper, un criterio absolutamente simple e intuitivo para identificar tal carácter: «Establece que es preferible la teoría que afirma más, o sea que contiene la mayor cantidad de informaciones o *contenido* em-

pírico; que es lógicamente más fuerte, que tiene el mayor poder de explicación y de previsión y, por lo tanto, puede ser *controlada más severamente,* confrontando los hechos previstos con las observaciones. En breve, preferimos una teoría interesante, audaz, e informativa en alto grado, a una teoría banal. Es posible mostrar que todas estas prioridades, que consideramos deseables en una teoría, equivalen a una única y misma característica: un mayor grado de *contenido* empírico o de *contrabilidad» (Ib.,* p. 373). Y puesto que la controlabilidad de una teoría aumenta según disminuye su probabilidad (en el sentido del cálculo de las probabilidades), se puede decir que «el criterio para valorar el potencial carácter satisfactorio de una teoría es la controlabilidad, o improbabilidad: solamente una teoría altamente controlable, o improbable, merece ser sometida a controles, y resulta satisfactoria de hecho (y no sólo potencialmente), si supera los severos controles — especialmente aquellos que podemos considerar cruciales para la teoría aún antes de que sean emprendidos» *(Congetture e confutazioni,* cit., ps. 376-77).

La elección del mayor grado de controlabilidad como criterio del carácter potencialmente progresivo de una teoría está motivada, para Popper, sobre la base de la tesis según la cual el objeto de la ciencia es encontrar explicaciones cada vez más satisfactorias: en substancia, «la conjetura de que el objetivo de la ciencia es encontrar expliaciones satisfactorias nos hace progresar hacia la idea de mejorar el grado de educación de nuestras explicaciones mejorando su grado de controlabiĺidad, esto es, procediendo hacia explicaciones más controlables; es decir [...] procediendo hacia teorías dotadas de un contenido cada vez más rico, de un grado de universalidad más alto, y de un más alto grado de precisión» *(Poscritto,* I, cit., p. 154). Y puesto que esto está «en plena armonía» con la historia y la práctica real de la ciencia, el criterio, además de ser motivado teóricamente, es históricamente adecuado. Popper evidencia esta adecuación mediante algunos ejemplos históricos. «Las teorías de Kepler y de Galileo —escribe— fueron unificadas, y substituidas, por la teoría de Newton, lógicamente más válida y mejor controlada, y lo mismo sucedió con las teorías de Fresnel y Faraday por obra de Maxwell. Las teorías de Newton y Maxwell, a su vez, fueron unificadas y substituidas por las de Eistein. En cada uno de estos casos, el progreso estaba en la dirección de una teoría más informativa, y por lo tanto lógicamente menos probable: esto es, una teoría más severamente controlable, en cuanto sus previsiones, en sentido puramente lógico, eran confutables más fácilmente» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 377).

En este punto se manifiesta plenamente la posición clave que la noción de controlabilidad tiene en la teoría del conocimiento de Popper. En efecto, no sólo desarrolla la función de criterio de demarcación entre teorías científicas (controlables) y teorías no científicas (no controlables),

así como la de criterio de preferencia de las primeras sobre las segundas, sino que, como hemos visto, desempeña también el rol de criterio del carácter potencialmente progresivo de una teoría científica respecto a otra; es preferible o potencialmente mejor la teoría que en comparación con las otras presenta el mayor grado de controlabilidad.

Naturalmente, para que una teoría pueda ser considerada no sólo potencialmente sino también efectivamente mejor o progresiva es necesario que supere el control empírico, y en este sentido la valoración decisiva es la valoración *a posteriori.* La valoración *a priori,* sin embargo, es de «fundamental importancia». En efecto —afirma Popper— «la valoración *a posteriori* de una teoría depende del modo con que ella ha resistido a pruebas severas e ingeniosas. Pero las pruebas severas, a su vez, presuponen un alto grado de probabilidad *a priori* o contenido. Por esta razón la valoración *a posteriori* de una teoría depende en gran medida de su valor *a priori:* las teorías no son interesantes *a priori* —de pequeño contenido— no es necesario que sean probadas, puesto que su bajo grado de demostrabilidad excluye *a priori* la posibilidad de que puedan ser sometidas a pruebas realmente significativas e interesantes. Por otra lado, las teorías altamente demostrables son interesantes e importantes incluso si no consiguen superar su prueba: nosotros podemos aprender una inmensidad de cosas de su fracaso. Su fracaso puede ser fecundo, puesto que de hecho puede sugerir el modo de construir una teoría mejor» *(Conoscenza oggettiva,* cit., ps. 194-95).

La valoración *a posteriori,* consiste en determinar cómo una teoría ha respondido a los controles. Para esta valoración Popper ha introducido la noción de "grado de corroboración": «Por grado de corroboración de una teoría —escribe— entiendo un conciso resumen valorativo del estado (en un cierto tiempo *t)* de la discusión crítica de una teoría, respecto al modo en que resuelve sus problemas; su grado de controlabilidad; la severidad de los controles a que ha sido sometida; el modo con que los ha superado» *(Ib.,* p. 38). Puesto que, como se ve, se puede hablar exclusivamente de grado de corroboración de una teoría en un determinado momento de su discusión crítica, el grado de corroboración no es más que un resumen valorativo de pruebas pasadas, de cómo una teoría ha respondido hasta un cierto momento de su discusión crítica a los controles a que ha sido sometida, y en cuanto tal, en cuanto valoración de las pasadas prestaciones de una teoría, puede ser utilizada solamente con fines comparativos, pertmitiéndonos decir que una determinada teoría tiene un grado de corroboración mayor que una rival suya y por lo tanto es preferible a ella, pero no dice nada sobre su capacidad de sobrevivir a controles futuros. Una atribución de este tipo equivaldría a una inferencia inductiva de la supervivencia pasada a la futura. Pero esto es lo que Popper no hace: «las posibilidades de supervivencia

de una teoría no crecen, creo, paralelamente a su grado de corroboración, o a su pasado poder de sobrevivir a los controles» *(Poscritto,* I, cit., p. 90).

Popper ha ofrecido una formulación sintética en siete puntos de su concepción de la corroboración: «(1). El grado de corroboración de una teoría es una valoración de los resultados de los *controles* empíricos a los que ha sido sometida. (2). Hay dos actitudes, dos distintos modos de considerar las relaciones entre una teoría y la experiencia: se puede buscar la confirmación, o la confutación (las dos actitudes son variantes de la actividad apologética [o dogmática] y de crítica). *Los controles científicos son siempre intentos de confutación.* (3). La diferencia entre los intentos de confirmación y los intentos de confutación es ampliamente, aunque no completamente, susceptible de análisis lógico. (4). Una teoría será mucho mejor corroborada cuanto más severos sean los controles que ha superado (o cuanto mejor los ha superado). (5). Un control será tanto más severo cuanto mayor sea la probabilidad de no superarlo (me refiero sea a la probabilidad a priori o absoluta, sea a la probabilidad de aquello que llamo el "conocimiento de fondo", o sea el conocimiento que, de común acuerdo, no es puesto en duda cuando se controla la teoría a examen). (6). En consecuencia, todo *control* genuino se puede describir intuitivamente como intento de "coger en falta" a la teoría; como examen no es solamente severo, sino también injusto: se lleva a cabo para suspender al candidato, en lugar de para darle la posibilidad de demostrar que sabe. Esta última actitud sería la que asumen aquellos que quieren confirmar o "comprobar" sus teorías. (7). Asumiendo siempre el hecho de estar guiados en nuestro controles por una genuina disposición crítica, y de *empeñarnos a fondo en someter a control una teoría* (asunción, esta, que no puede ser formalizada), podemos decir que el grado de corroboración de una teoría aumentará en proporción a la improbabilidad (relativa al conocimiento de fondo) de los previstos asertos de control, a condición de que las previsiones formuladas con la ayuda de la teoría se cumplan» *(Id.,* p. 258).

Siendo un resumen sintético de la discusión crítica, una valoración de la severidad de los controles a los que una hipótesis ha sido sometida y del modo en que los ha superado, el grado de corroboración nos permite locali/ar la mejor de entre las teorías en concurrencia, esto es, aquella que habiendo resistido mejor a los intentos de confutación aparece como la más cercana a la verdad, y en este sentido dicho grado de corroboración es «un medio para establecer la *preferencia respecto a la verdad»* *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 40). Hay que recalcar, sin embargo, que para Popper el grado de corroboración de una teoría, puesto que siempre tiene un índice temporal, «no puede ser una medida de su verosimilitud, pero puede ser tomado como una indicación de cómo su verosimili-

tud *aparece* en el tiempo *t*, comparada con otra teoría. Así el grado de verosimilitud es una guía a la preferencia entre dos teorías a un cierto nivel de la discusión respecto a su aproximación a la verdad aparente en un momento dado. Pero sólo dice que una de las teorías propuestas *parece —a la luz de la discusión—* la más cercana a la verdad» *(Id.,* p. 138). En conclusión, pues, la discusión crítica no puede nunca justificar una teoría; pero puede sostener racionalmente nuestra preferencia por una teoría respecto a una rival en el sentido de que «si dos teorías rivales han sido criticadas y controladas del modo más completo posible, con el resultado de que el grado de corroboración de una es mayor que el de la otra, tendremos, en general, *motivos para creer* que la primera es una mejor aproximación a la verdad que la segunda» *(Poscritto,* I, cit., páginas 83-84).

990. GÉNESIS Y DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO.

Como es sabido, Popper diferencia claramente entre dos distintos problemas del conocimiento: por una parte el problema lógico, epistemológico y metodológico de la validez del conocimiento —incluida la cuestión de la "justificación" de la preferencia entre teorías rivales que es el único tipo de "justificación" posible—; por otra, el problema factual del génesis y del desarrollo del conocimiento. Hasta aquí hemos tomado en consideración el análisis que él lleva a cabo sobre el primero de estos dos problemas; ahora debemos ocuparnos de su investigación acerca del segundo. Popper, en efecto, aunque considera «fundamentales» las cuestiones de valor, también explora ampliamente el proceso efectivo de adquisición del conocimiento: ante todo porque le parece un problema «fascinante» *(Poscritto,* I, cit., p. 63), cuya clarificación contribuye de modo importante a la comprensión de aquel «gran milagro del universo» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 17) que es el conocimiento humano, y en segundo lugar por estar convencido de que el principal obstáculo para la aceptación de su solución negativa del problema lógico de la inducción lo constituye la dominante concepción inductivística del proceso de adquisición del conocimiento (I *due problemi fondamentali,* cit., p. xxxii y *Replies to my Critics,* SCHILPP, a cargo de, *The Philosophy of Karl Popper,* II, p. 1016), formulado en particular dentro de la tradición empirística y conocida con el nombre de "teoría de la mente como *tabula rasa".* La investigación de Popper sobre el problema de la génesis y del desarrollo del conocimiento se articula esencialmente en dos momentos: una cerrada crítica de la concepción inductivística, denominada también "teoría de la mente como recipiente", y la elaboración de una teoría alternativa, la "teoría de la mente como faro".

El principio fundamental de la teoría inductivística del conocimiento afirma que «no hay nada en el intelecto que no haya entrado a través de los sentidos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 21). En otros términos, la mente es una *tabula rasa,* un recipiente originariamente vacío, y nosotros podemos adquirir conocimiento acerca del mundo sólo a través de nuestros sentidos: estos son «las fuentes de nuestro conocimiento — las fuentes o las entradas en nuestra mente» *(Ib.,* p. 89) y proporcionan puros datos de información procedentes del mundo exterior. Por lo tanto el conocimiento es —ante todo— el resultado de la experiencia sensorial, del proceso por el cual mediante los órganos de sentido los datos entran en nuestra mente, y consiste en «percepciones u observaciones o impresiones sensoriales o "datos" sensoriales que nos son "proporcionados" por el mundo exterior, sin nuestra intervención personal» *(Poscritto,* I, cit., p. 74). Además de este conocimiento directo y elemental, que es pura recepción de datos, hay —también— un conocimiento de nivel superior, que va más allá de los datos adquiridos y conecta estos últimos a datos futuros; consiste en expectativas, creencias, teorías y se constituye por inducción, o sea a través de la repetición de observaciones hechas en el pasado. Popper ha esquematizado así los puntos fundamentales a su parecer radicalmente ingenuos y erróneos, de la teoría inductivística del conocimiento: «1) el conocimiento es concebido como consistente de cosas o entidades parecidas a cosas en nuestro recipiente (como ideas, impresiones, sentidos, datos de sentidos, elementos, experiencias atómicas o —quizás un poco mejor— experiencias moleculares o *"Gestalten"),* 2) El conocimiento está, ante todo, *en* nosotros: consiste en informaciones que nos han llegado, y que hemos sabido asimilar. 3) Hay un conocimiento *inmediato* o *directo;* o sea los elementos puros, no adulterados, de información que han entrado en nosotros y aún no asimilados. No podría haber conocimiento más elemental y cierto que este [...]. 4) Sin embargo, tenemos una exigencia práctica de un conocimiento que va más allá de los simples datos o simples elementos, porque aquello de lo que tenemos especialmente necesidad es el conocimiento que establece espectativas conectando los datos existentes con los elementos futuros. Este conocimiento más alto se establece mediante la *asociación de ideas o elementos.* 5) Ideas o elementos están asociados si se presentan juntos; y, lo más importante, *la asociación es reforzada por la repetición.* 6) De este modo establecemos *expectativas* (si la idea *a* está fuertemente asociada con la idea *b,* entonces el presentarse de *a* suscita fuerte expectativa de *b).* 7) Al mismo tiempo, surgen las *creencias.* La creencia verdadera es la creencia en una asociación infalible. La creencia errónea es una creencia en una asociación de ideas que, aunque quizás se hayan presentado juntas en el pasado, no se repiten infaliblemente juntas» *(Conosenza oggetiva,* cit., ps. 90-91).

La concepción inductivística del proceso de adquisición del conocimiento, las tesis según las cuales se parte de la observación y se llega por repetición de observaciones a las teorías, se halla abundantemente presente en la filosofía y es compartida incluso por quien, como Hume, ha mostrado la no validez lógica de la inferencia inductiva. Como se sabe, Hume planteó la cuestión de la validez de la inferencia de observaciones a teorías, del razonamiento que procede de casos repetidos de los cuales no tenemos experiencia, y llegó a la conclusión de que tal razonamiento no está justificado. «Él —escribe Popper— trató de demostrar que la inferencia inductiva —todo razonamiento de casos únicos y observables (y de lo repetido) a algo del estilo de regularidad o de leyes— tiene que ser *no válida.* Él trató de demostrar que una inferencia de este tipo ni siquiera podía ser aproximativamente o parcialmente válida. Ni tampoco podía ser una inferencia probable: tenía que ser, más bien, completamente infundada, y seguir siéndolo siempre, independientemente del número de ejemplos observados. Por consiguiente, Hume trató de demostrar que no podemos hacer ninguna inferencia válida de lo conocido a lo desconocido, o de aquello que ha sido experimentado a aquello que no lo ha sido (y por eso, por ejemplo, del pasado al futuro): no importa cuántas veces se haya observado al sol salir y ponerse regularmente; hasta el mayor número de ejemplos observados no constituye aquello que he llamado una razón positiva para la regularidad, o la ley, del salir y ponerse el sol. Por eso, no puede ni establecer esta ley ni hacerla probable» *(Poscritto,* I, cit., ps. 59-60).

Establecida la no validez de la inferencia inductiva, a Hume le restaba por explicar cómo de hecho las personas creen naturalmente en la regularidad. En la formulación de Popper, el problema de Hume es: «¿Por qué, no obstante, cualquier persona razonable, espera, y *cree,* que los casos de los que no tiene experiencia se conformarán a aquellas de las cuales tiene experiencia? Esto es, ¿por qué nosotros tenemos expectativas en las cuales tenemos una gran confianza?» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 22). La respuesta que Hume da a este problema es, siempre en la formulación de Popper, la siguiente: «A causa de la "costumbre o el hábito"; o sea, porque nosotros estamos condicionados por *repeticiones y* por el mecanismo de la asociación de las ideas; un mecanismo sin el cual, dice Hume, difícilmente podríamos sobrevivir» *(Ib.,* p. 22). También para Hume, pues, aunque no sea lógicamente válida, la inducción es el mecanismo mediante el cual de hecho adquirimos el conocimiento: «Incluso Hume —afirma Popper— a pesar de su gran descubrimiento de que una ley natural no puede ser probada ni tampoco hacerse "probable" por la inducción, siguió creyendo firmemente que los animales y los hombres aprenden precisamente mediante la repetición: tanto mediante observaciones repetidas como mediante la formación de costum-

bres, o el refuerzo de costumbres, mediante la repetición» *(Poscritto,* I, cit., p. 62).

Popper está plenamente de acuerdo con la tesis de Hume según la cual la inferencia inductiva no es válida, pero no comparte en absoluto su concepción inductivística de la adquisición del conocimiento, la idea de que nosotros aprendemos a través de la repetición de observaciones, o que «la asociación reforzada por la repetición es el mecanismo principal del intelecto» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 128): para él, en efecto, «no existe algo como la inducción por la repetición» *(Ib.,* p. 25), la inducción, la formación de una creencia por repetición no es un hecho, sino «una especie de ilusión óptica», «un mito» *(Ib.,* p. 45). Popper considera la teoría inductivística del conocimiento «errónea» y «confutable en el plano puramente lógico» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 78), y con una cerrada argumentación crítica ataca su mismo núcleo central, la idea de la repetición basada en la similitud. «El tipo de repetición concebido por Hume no puede ser nunca perfecto; los casos a los que se refiere no pueden ser nunca idénticos; puede tratarse sólo de casos de similitud. Por lo tanto, *se trata de repeticiones solamente desde un cierto punto de vista.* Aquello que para mí es una repetición, puede no parecerlo a una araña. Por esto significa que, por razones lógicas, debe haber siempre un punto de vista —un sistema de expectativas, anticipaciones, asunciones, o intereses— *antes* de que pueda darse cualquier repetición; y este punto de vista, en consecuencia, no puede ser simplemente el resultado de la repetición. Con el fin de una teoría psicológica del origen de nuestras creencias, debemos substituir la idea primitiva de elementos que *son* parecidos por la concepción de acontecimientos ante los cuales reaccionamos *interpretándolos* como parecidos. Pero si es así, y no veo otra posibilidad, entonces la teoría psicológica humeiana de la inducción conduce a una regresión al infinito, totalmente análoga a la otra regresión al infinito descubierta por el mismo Hume y utilizada por él para hacer saltar la teoría lógica de la inducción [...]. Por decirlo de un modo más conciso, la similitud-para-nosotros es el producto de una respuesta que comporta unas interpretaciones, las cuales pueden resultar inadecuadas, y unas anticipaciones o expectativas las cuales pueden no realizarse nunca. Es, por lo tanto, imposible explicar las anticipaciones, o las expectativas, en base a las numerosas repeticiones, como sugiere Hume. En efecto, también la primera repetición-para-nosotros está basada necesariamente en la similitud-para-nosotros, y por lo tanto en expectativas que son precisamente aquello que queríamos explicar. Y esto muestra que en la teoría psicológica de Hume hay implícita una regresión al infinito» *(Ib.,* ps. 80-81).

Sobre la base del análisis lógico es necesario por lo tanto afirmar que la tesis de la primacía de las repeticiones es insostenible y que la hipóte-

sis, la teoría es anterior a la observación, en suma que cada observación, es una interpretación y presupone siempre un punto de vista teórico, un sistema de expectativas, un cuadro de referencia sólo dentro del cual adquiere sentido: «Una observación —escribe Popper— está siempre precedida de un particular interés, una cuestión, o un problema — en breve, de algo teórico [...]. Así podemos afirmar que toda observación está precedida de un problema, una hipótesis (o como queramos llamarlo); en resumidas cuentas, de algo que nos interesa, de algo teórico o especulativo» *(Conoscenza oggettiva,* cit., ps. 447-48).

Y dado de que desde un punto de vista lógico la observación no puede preceder a la teoría, y dada la conjetura heurística ("principio de transición") según la cual «la misma cosa que sucede a nivel lógico deberá suceder a todos los niveles del organismo» *(The Self and its Brain,* III, trad, ital., *L'io e il suo cervello,* III, Roma, 1982, p. 529), Popper derriba la teoría de la *tabula rasa y* avanza la propuesta de que, de hecho, en el proceso del conocimiento la hipótasis, la expectativa precede a la observación. Más exactamente, él afirma que todo animal nace con expectativas, con algún conocimiento, que puede también estar falto de fiabilidad, y en este sentido es conocimiento hipotético, pero es sin embargo el punto desde el cual el proceso cognoscitivo puede constituirse. Para Popper las expectativas son disposiciones para interpretar aquello que llega a través de los sentidos, "cuasi-teorías" *(theory like)* sin las cuales los datos sensoriales iniciales no conseguirían cristalizar en percepción, experiencia y conocimiento; para él, además, se debe reconocer que «no hay órgano de sentido en el cual no estén incorporadas genéticamente teorías anticipativas» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 101). El ojo de un gato que reacciona de maneras distintas a diversas situaciones típicas muestra, en efecto, que en su estructura hay mecanismos pre-constituidos, los cuales están en relación con las situaciones biológicamente más importantes entre las cuales debe diferenciar: «la disposición para diferenciar entre estas situaciones está pre-constituida en el órgano del sentido, y con ella la *teoría de que éstas y sólo éstas son las situaciones relevantes para cuya diferenciación debe ser utilizado el ojo* ([...]. *Aquello puede ser absorbido (y ante lo cual se ha de reaccionar) como imput importante y aquello que es ignorado como irrelevante* dependen completamente de la estructura innata (el "programa") del organismo» *(Ib,* ps. 101-02). Pero si los propios órganos de sentido están impregnados de teoría, si nosotros observamos sólo aquello que es relevante a partir de nuestras espectativas, entonces se debe decir que la observación es un proceso en el cual desarrollamos un rol fuertemente activo, una actividad guiada por el contexto de las expectativas; que «no "tenemos" una observación como podemos "tener" una experiencia de sentido), sino que "hacemos" una observación» *(Ib.,* p. 447). En síntesis, a la concepción inductivística del

conocimiento Popper contrapone la siguiente teoría: «Sin esperar, pasivamente, que las repeticiones dejen su impronta en nosotros, o nos impongan regularidades, nosotros tratamos activamente de imponer regularidades al mundo. Tratamos de descubrir en él similitudes, y de interpretarlo en los términos de leyes inventadas por nosotros. Sin esperar las premisas, saltamos a las conclusiones. Éstas, a continuación, podrán ser substituidas si la observación muestra que son erróneas» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 83).

Al estar basada en consideraciones lógicas, Popper considera que la tesis de la primacía de la teoría sobre la observación es válida para todos los niveles del conocimiento, y por consiguiente también para el conocimiento científico. Por esta razón interpreta las teorías científicas no como síntesis de observaciones, resultado de un proceso inductivo, sino como «*libres* creaciones de nuestra mente, resultado de una intuición casi poética, de un intento de comprensión intuitivo de la naturaleza» *(Ib.,* p. 330). Desde este punto de vista, la concepción inductivística del conocimiento científico teorizada por Bacon, y aún hoy ampliamente sostenida —según la cual la ciencia parte de la observación y, mediante la inducción, llega a las generalizaciones y finalmente a las teorías— aparece como «verdaderamente absurda» *(Ib.,* p. 83), y se impone una imagen alternativa a ella. Delineando esta imagen, Popper escribe: «La ciencia no parte nunca de la nada; no puede nunca ser descrita como libre de asunciones; en efecto, a cada instante presupone un horizonte de expectativas, por así decir. La ciencia actual está construida sobre la de ayer (y por consiguiente es el resultado del faro de ayer); y la ciencia de ayer, a su vez, está basada en la de anteayer. Y las más antiguas teorías científicas están construidas sobre mitos precientíficos, y éstos a su vez, sobre expectativas aún más antiguas. Ontogénicamente (esto es, respecto al desarrollo del organismo individual) retrocedemos pues al estado de las expectativas de un recien nacido; filogenéticamente (respecto a la evolución de la especie, el *philum)* nos remontamos hasta el estadio de las expectativas de los organismos unicelulares. (No hay ningún riesgo de una regresión infinita viciosa — aunque sólo fuera porque todo organismo ha nacido con *un* horizonte de expectativas)» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 453).

La tesis de la primacía de la teoría, la idea de que la observación presupone siempre un punto de vista, un trasfondo, un cuadro de referencia dentro del cual las mismas observaciones adquieren significado, es —por lo tanto— una regla que vale en todos los niveles del conocimiento, tanto para el conocimiento precientífico como para el científico, para los animales como para los científicos. Entre estos últimos hay una diferencia substancial no sólo por el distinto grado de conciencia que tienen de sus horizontes de expectativas, sino también por el distinto contenido

de éstos: en efecto, mientras para el animal el cuadro de referencia está determinado por las necesidades del momento, para el científico, en cambio, son determinantes los intereses teoréticos, los problemas afrontados, las conjeturas y las teorías que él acepta.

A propósito de su concepción según la cual hay un conocimiento innato, un conocimiento que es *a priori* respecto a cualquier experiencia observativa, y según la cual nosotros, sin esperar pasivamente que las repeticiones nos impongan regularidades, tratamos activamente de imponer regularidades al mundo, Popper afirma que ella tiene una cierta afinidad con la de Kant, para el cual, en efecto, nuestro intelecto no saca nuestras leyes de la naturaleza, sino que se las impone. Pero a diferencia de Kant, que consideraba que tales leyes eran necesariamente verdaderas, o sea que nosotros conseguíamos sin más imponerlas a la naturaleza, él sostiene que nosotros intentamos imponerlas a la naturaleza pero a menudo fracasamos, porque «la naturaleza, muy a menudo, se opone eficazmente, obligándonos a abandonar nuestras leyes en cuanto confutadas» *(Ib.,* p. 87). Nuestras expectativas por encontrar regularidad son pues para Popper lógicamente y psicológicamente *a priori* pero precisamente porque pueden quedar frustradas no pueden ser onsideradas válidas *a priori.*

Una vez establecido que la teoría de la *tabula rasa* es errónea y que hay un conocimiento innato bajo la forma de disposiciones y expectativas, queda por aclarar cuál es el proceso de adquisición del conocimiento, esto es, de qué modo el conocimiento se desarrolla. Hemos visto que las espectativas son lógicamente y psicológicamente *a priori,* pero no son válidas *a priori* porque pueden ser frustradas; pues bien, para Popper el desarrollo del conocimiento es un proceso en el cual el punto de partida decisivo está constituido precisamente por la frustración de algunas de nuestras expectativas o conjeturas iniciales. Dicha frustración «juega un rol extremadamente significativo» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 469) en cuanto determina el surgimiento de un problema, de una dificultad, y esto abre las puertas a la elaboración de nuevas conjeturas y, por lo tanto, a la crítica o a la eliminación de los intentos de solución inadecuados. «El modo en que progresa el conocimiento, y en particular el conocimiento científico —afirma Popper— se caracteriza por anticipaciones justificadas (e injustificadas), por suposiciones, por intentos de solución de los problemas, por *conjeturas.* Dichas *conjeturas* están sujetas al control de la crítica, esto es, a intentos de *confutación,* que incluyen controles severamente críticos [...]. La crítica de las conjeturas es de importancia decisiva: poniendo en evidencia nuestros errores, nos hace comprender las dificultades del problema que estamos tratando de resolver. Así es como adquirimos un mejor conocimiento del problema y llegamos a estar en disposición de proponer soluciones más avanzadas: la misma con-

futación de una teoría —o sea, de cualquier intento serio de solución del problema— es siempre un paso adelante, que nos lleva más cerca de la verdad» *(Congetture e confutazioni,* cit., ps. 3-4). Pero si éste es el modo en que el conocimiento se desarrolla, se puede decir entonces que «todo el conocimiento adquirido, todo el aprendizaje, consiste en la modificación (y también el rechazo) de cualquier forma de conocimiento, o disposición que había antes, y en última instancia de disposiciones innatas» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 101) y que «nuestro conocimiento consiste, en todo momento, en aquellas hipótesis que han demostrado su (relativa) adaptación sobreviviendo hasta ahora en la lucha por la existencia; una lucha competitiva que elimina aquellas hipótesis que son inadecuadas» *(Ib.,* p. 347).

El desarrollo del conocimiento que surge de la descripción de Popper aparece como un proceso semejante al que Darwin llama "selección natural". El mismo Popper declara explícitamente que «se dá una estrecha analogía entre el crecimiento del conocimiento y el desarrollo biológico, esto es, la evolución de las plantas y de los animales» *(Ib., p.* 157), y que hay una conexión entre la teoría de Darwin y la suya, que define como una teoría «ampliamente darwiniana del desarrollo del conocimiento» *(Ib., p.* 347), o también «epistemología evolutivística». La «estrecha analogía» entre el desarrollo del conocimiento y la evolución biológica se basa en el hecho de que el método empleado en el desarrollo del pensamiento humano, el método de prueba y error, es «fundamentalmente [...] el mismo método adoptado por los organismos vivos en el proceso de adaptación» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 531). Se pueden diferenciar tres niveles de adaptación: el nivel genético, el nivel de comportamiento y el nivel del conocimiento objetico, como por ejemplo la formación de una teoría científica. En los tres niveles los cambios de adaptación parten de estructuras heredadas (respectivamente: la estructura genética del organismo o genoma, el repertorio innato de posibles formas de comportamiento y las reglas de comportamiento transmitidas por la tradición, las teorías dominantes y los problemas abiertos); tales estructuras se transmiten siempre por *instrucción* mediante el código genético o mediante la tradición. A causa de los desafíos a los que ellas están sometidas se producen, como respuesta, cambios que tienen su origen dentro de la estructura y no son causados por instrucciones procedentes del ambiente; están, por lo tanto, sometidas a la *selección,* que elimina los intentos insatisfactorios, los caules son a su vez transmitidos por instrucción.

La teoría del desarrollo del conocimiento propuesta por Popper tiene un alcance general, y como tal pretende ser una descripción del modo en que de hecho se desarrolla el conocimiento animal, el conocimiento precientífico y el científico. «De la ameba a Einstein —afirma— el desa-

rrollo del conocimiento es siempre el mismo: intentamos resolver nuestros problemas, y obtener, con un proceso de eliminación, algo que aparezca como más adecuado a nuestros intentos de solución» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 347). Entre conocimiento humano y conocimiento animal, entre Einstein y la ameba hay, sin embargo, una substancial diferencia, que consiste esencialmente en el hecho de que el conocimiento humano, a diferencia del animal, puede ser formulado en un lenguaje. Retomando y desarrollando las teorías de las funciones del lenguaje elaboradas por Bühler, Popper afirma que además de las otras dos funciones inferiores, que pertenecen a los lenguajes animales, y que son *a)* la función expresiva o sintomática, la cual hace posible la expresión del estado interno del organismo que produce los signos lingüísticos, y *b)* la función de señalización, que se produce cuando «la *expresión* sintomática del primer organismo libera o evoca o estimula o desata una reacción en el segundo organismo, el cual *responde* al comportamiento del transmisor, transformando este comportamiento en *señal*» *(Ib.,* p. 308), el lenguaje humano posee muchas otras funciones, entre las cuales son fundamentales: *c)* la función descriptiva, que consiste en la capacidad del lenguaje humano de describir un estado de cosas y por lo tanto hacer aserciones que puedan ser factualmente verdaderas o falsas, y d*)* la función argumentativa, que permite producir razones y argumentos a favor o en contra de alguna proposición descriptiva y que, en cuanto presupone la función descriptiva, ha sido la última en desarrollarse. La emergencia a nivel humano de las funciones superiores del lenguaje es aquello que permite al conocimiento humano diferenciarse del animal; ante todo porque la formulación lingüística de las teorías permite eliminar las hipótesis inadecuadas sin que con ello eliminar a su portador; en segundo lugar porque permite el desarrollo consciente y sistemático de la actitud crítica hacia las teorías: en efecto, aunque tanto Einstein como la ameba utilicen el método del intento y de la eliminación del error, con todo «a la ameba le disgusta equivocarse mientras que Einstein se siente estimulado: él busca conscientemente sus errores con la esperanza de aprender de su descubrimiento y eliminación» *(Ib.,* p. 100). Dada esta diferencia, pues, se debe decir más precisamente que el método científico, el de conjetura y confutación, es una variante del de prueba y error que, como se ha visto, es el método adoptado por los organismos vivos en el proceso de adaptación. La afirmación de que hay un método de desarrollo de los conocimientos podría hacer pensar en la existencia de un camino bien definido, que, recorriéndolo, garantizaría la consecución de resultados válidos. Pero no es así: como advierte perentoriamente Popper «un método en este sentido no existe» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 532).

HISTORICISMO, TOTALITARISMO Y DEMOCRACIA

de Giovanni Fornero

991. EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA.

Aunque Popper, como se ha visto (§986), ha "centrado" su investigación sobre todo en la teoría del conocimiento, también se ha ocupado de temáticas referentes a la historia, la sociología y la política. Las obras más importantes a este propósito son *Miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos,* pero también los trabajos posteriores contienen, sobre estos argumentos, notas y observaciones.

En *La búsqueda no tiene fin. Autobiografía intelectual,* Popper escribe que sus libros de «filosofía de la política», como él mismo los define, «nacieron de la teoría del conocimiento de la *Logik der Forschung* y de la... convicción de que nuestras opiniones, a menudo inconscientes, sobre la teoría del conocimiento y sus problemas centrales ("¿Qué podemos conocer?", "¿Hasta qué punto nuestro conocimiento es cierto?") son determinantes para nuestra actitud respecto a nosotros mismos y la política» (ob. cit., ps. 118-19). Estas declaraciones han sido puestas en duda por algunos estudiosos, los cuales han creído contradecir a Popper, afirmando que no han sido sus directivas epistemológicas las que han condicionado su elección política, sino viceversa. En intervenciones de este tipo subyace en realidad una confusión acrítica de planos, puesto que una cosa es la cuestión psicológico-biográfica de prioridad o no de las tendencias intelectuales de Popper respecto a sus creencias políticas (problema por otro lado mal planteado y, en el límite, insoluble) y otra cosa es la cuestión lógico-conceptual, objetivamente contestable, de si su *filosofía* política, o sea su modo teórico y metodológico de entender las temáticas sociales, depende más o menos de su epistemología. En efecto, a este respecto, el historiador no puede dejar de reconocer que Popper ha «aplicado» sus ideas, anteriormente elaboradas en relación con las ciencias naturales, al campo de las ciencias sociales *(Ib.,* p. 116), hasta el punto de que «un conocimiento de las primeras es indispensable para una más profunda compresión de las segundas (B. MAGEE, Il *nuovo radicalismo in política e nella scienza. La teoría di K. R. Popper,* trad, ital., Roma, 1975, p. 21). Por lo demás la originalidad de la filosofía política popperiana (que encuentra precursores en figuras como J. S. Mill, B. Russell, H. Kelsen, L. von Mises y F. von Hayek, etc.) consiste precisamente en ser «una defensa sistemática de las argumentaciones de naturaleza epistemológica» (L. PELLICANI, I *nemici della societá aperta,* en AA. Vv., *La sfida di Pop-Per,* Roma, 1981, p. 114).

Como el mismo Popper enseña, el mejor modo de acercarse a un sistema filosófico es focalizar el problema, o los problemas, que su autor ha querido discutir. Pues bien, el *núcleo problemático* del que el estudioso austro-inglés ha partido en política es indudablemente el del totalitarismo y el de la democracia. Tanto es así que sus principales escritos políticos se remontan a los años en que sobre Europa y sobre el mundo pesaban las dos mayores formas de dictadura de nuestro siglo: el fascismo y el comunismo. «Desde que, en julio de 1919, rompí con el marxismo —escribe nuestro autor— me había interesado en la política y en su teoría sólo como ciudadano, y como demócrata. Pero los cada vez más fuertes movimientos totalitarios de derecha y de izquierda de los años veinte y primeros de los treinta, y más tarde la toma del poder por parte de Hitler en Alemania me obligaron a reflexionar sobre el problema de la democracia» *(La proporcionale tradisce la democrazia,* tard. ital., en «La Estampa», 7 de agosto de 1987, p. 3). Esta carga anti-totalitaria encuentra una culminación emblemática en *Miseria del historicismo,* compuesta «en memoria de los innumerables hombres, mujeres y niños de todas las creencias, naciones o razas que cayeron víctimas de la fe fascista y comunista en las Inexorables Leyes del Destino Histórico» (trad, ital., Milán, 1975, *Prefazione,* p. 13).

Aunque el Popper teórico de la democracia, como podremos constatar, no es menos digno de consideración que el Popper teórico de la ciencia, su filosofía política, en el ámbito de la cultura filosófica internacional, ha sido con mucho más «escuchada» (piénsese en la contraposición entre sociedad «abierta» y sociedad «cerrada») que realmente «estudiada». Para ello hay por lo menos tres razones de fondo: La primera consiste en el retraso general con que la filosofía de nuestro autor, asimilada por lo demás a una forma debilitada de «neopositivismo» (§987), se ha impuesto en el mundo. La segunda consiste en el proceso mismo de Popper. En efecto, puesto que él —de acuerdo con la doctrina según la cual el conocimiento sólo puede *avanzar* mediante la crítica— sigue el método de exponer sus propias ideas políticas derribando las de los otros (de Platón, de Hegel, de Marx, etc.), sus obras han acabado por ser leídas casi como libros de historia de la filosofía (cfr. G. COTRONEO, *Popper e la societa aperta,* Milán, 1981, p. 20). Tanto es así que la controversia académica suscitada por sus trabajos, en particular *La sociedad abierta y sus enemigos,* no se ha centrado tanto en las argumentaciones positivas de Popper, cuanto en sus juicios negativos respecto a los otros filósofos (B. MAGEE, ob. cit., p. 19). Es más, el debate a menudo se ha ramificado «en análisis dirigidos a establecer si la traducción de Popper a este o aquel pasaje griego conserva literalmente el pensamiento de Platón» *(Ib.),* mientras que «la discusión sobre la democracia, que también está contenida en aquel libro, no ha recibido ni una pequeña parte de

esta atención académica» *(Ib.).* En consecuencia, los juicios sobre Popper han acabado por ser predominantemente de tipo filosófico-erudito, más que de carácter filosófico-político. En realidad, como ha puntualizado Magee y repetido D. Antiseri, incluso si se consiguiese probar (cosa improbable) que *todas* las tesis historiográficas de Popper son erróneas y que él ha entendido absolutamente mal a Platón, Hegel o Marx, la propuesta teórico-política de *La sociedad abierta y sus enemigos,* conservaría, por derecho propio, su entero valor y «las argumentaciones en favor de la democracia serían aún la parte más importante dentro de su discurso» *(Ib.).*

El tercer motivo de la poca atención concedida a la filosofía social de Popper está ligada a factores de orden político. En efecto, puesto que entre las diferentes doctrinas historicistas criticadas el marxismo es aquella contra la cual él ha desatado «su ataque más poderoso» *(Ib.,* p. 117), la recepción de sus ideas ha sido «frenada» sobre todo en algunos contextos, por la hegemonía cultural de la izquierda. Tal ha sido por ejemplo el caso de Italia, donde, como notaba Antiseri en la introducción a la primera monografía italiana sobre el filósofo, Popper «ha sido sin duda víctima de una objetiva conjura (intencionado o no, lo mismo da) de política cultural» *(Karl R. Popper. Epistemología e societa aperta,* Roma, 1972, p. 9).

En cambio, en los últimos años paralelamente al progresivo declive de la moda intelectual marxista, las ideas político-sociales de Popper, como lo demuestra la bibliografía sobre el filósofo, han gozado de una creciente atención. Es más, la crisis actual del comunismo mundial está suscitando acerca de ellas un renovado interés. *Por lo demás, si la lucha política contra el totalitarismo representa uno de los datos más notables de la historia del novecientos, la batalla ideal llevada por Popper a favor de la democracia puede ser considerada, por derecho, entre las aportaciones más significativas de la filosofía de nuestro siglo.*

992. LA CRÍTICA A LA DIALÉCTICA Y AL HISTORICISMO.

En 1937, en el seminario de filosofía del Canterbury University College *(Christchurch,* Nueva Zelanda) Popper presenta el ensayo *What is Dialectic?,* que sería publicado por primera vez en 1940 en «Mind» (XLIX, ps. 403-26). Este escrito, a menudo poco considerado o, en todo caso, relegado a un segundo término por detrás del más conocido *Miseria del historicismo,* «se revela, en cambio, como el auténtico nudo de conjunción entre los resultados epistemológicos de *Logik der Forschung* y la problemática que Popper irá desarrollando en los años venideros, especialmente en *The Open Society and ints Enemies»* (C. MONTALEONE, *Filosofía e politica in Popper,* Nápoles, 1979, p. 69).

What is Dialectic?, que parte de las adquisiciones teóricas acerca del *method of trial and error,* es, substancialmente un proceso epistemológico a la dialéctica hegeliano-marxista, o sea, a un procedimiento de pensamiento que los estudiosos de las ciencias histórico-sociales han considerado a menudo como el instrumento de investigación por exelencia, esto es, como el método mismo de un saber omnipotente. Entendida en el sentido moderno y hegeliano de término, la dialéctica, esribe Popper, es una teoría que afirma que alguna cosa —más en particular el pensamiento humano— se desarrolla según un procedimiento caracterizado por la tríada de tesis, antítesis y síntesis (trad, ital., en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 533). Esta sucesión describe bastante bien *ciertos* pasos de la historia del pensamiento, y en algunos aspectos, es parecida a la tríada problemas-teorías-críticas propugnada por el método de prueba y error. En otros aspectos, manifiesta en cambio, algunas diferencias de fondo, que pueden ser interpretadas en las siguientes observaciones: 1) el método de intento y error toma en consideración solamente una idea y su crítica, es decir, en la terminología de los dialécticos, la lucha entre tesis y su antítesis, y no sugiere nada sobre el desarrollo posterior de una síntesis, limitándose a prever la eliminación de la tesis «donde ésta no fuera satisfactoria» *(Ib., p.* 535); 2) la interpretación del desarrollo del pensamiento en los términos del método de prueba y error es más amplia que la que se hace según el esquema dialéctico, por el hecho de que la primera se puede aplicar a situaciones en las cuales no está presente solamente una tesis, sino una pluralidad de tesis diferentes, independientes unas de otras y no necesariamente opuestas entre sí *(Ib.);* 3) según la dialéctica, toda tesis «produce» su antítesis, en cambio, según el método de prueba y error, es solamente nuestra actitud crítica la que da vida a la antítesis y donde ésta falte no se dará ninguna antítesis *(Ib.);* 4) análogamente, no se debe creer, como pretenden los dialécticos, que sea la «lucha» entre una tesis y su antítesis lo que genera una síntesis, en cuanto la lucha se desarrolla únicamente en la mente, la cual solamente está capacitada para producir nuevas ideas. Por lo demás, en la historia del pensamiento humano hay numerosos ejemplos de contrastes fútiles, que acabaron en nada *(Ib.,* p. 536); 5) además, incluso cuando una síntesis ha sido alcanzada, será una descripción bastante grosera afirmar que ella «conserva» las mejores partes de la tesis y de la antítesis. Tal descripción será sesgada incluso siendo verdadera, puesto que «además de las más viejas ideas que "conserva", la síntesis incluirá en todo caso alguna idea nueva, no reconducible a las fases anteriores. En otras palabras, la síntesis será normalmente mucho más que una construcción elaborada sobre el material ofrecido por tesis y antítesis» *(Ib.,* ps. 536-37).

Por cuanto se ha dicho, se comprende que la dialéctica, para Popper, representa una absolutización y una mala interpretación del auténtico

método científico. Las malas interpretaciones aumentan cuando los dialécticos hablan de "contradicciones". En efecto, después de haber observado oportunamente que estas últimas son de la máxima importancia en la historia del pensamiento —en cuanto la crítica consiste precisamente en detenerse sobre una contradicción— ellos concluyen equivocadamente que no hay necesidad alguna de evitar estas fértiles contradicciones que están presentes por todos lados en el mundo *(Ib.,* p. 537). Tanto es así que los dialécticos juzgan «superado» el principio tradicional de no contradicción, y creen haber fundado, en antítesis a la lógica clásica, una nueva «lógica dialéctica», interpretada, al mismo tiempo, como una doctrina del desarrollo histórico del pensamiento, una teoría lógica y una concepción general del mundo. Frente a estas «pretensiones extraordinarias» de la dialéctica, Popper hace notar que las contradiciones son fecundas y generadoras de progreso sólo en la medida en que estamos decididos a *no* resignarnos frente a ellas y a cambiar cualquier teoría que comporten. *(Ib.,* p. 538). En efecto, la aceptación de las contradicciones conduciría necesariamente al agotamiento de la crítica «y, por lo tanto, al derrumbamiento de la ciencia» *(Ib.,* p. 546).

En consecuencia, sugiere Popper, sería mejor evitar ciertas expresiones que utilizan los dialécticos. Por ejemplo ellos «gustan de servirse del término "contradicción", cuando términos como "conflicto", o bien "tendencias opuestas", o bien "intereses opuestos", etc. serían menos engañosos» *(Ib.,* p. 547). Tanto más cuanto que el uso incorrecto de estos términos ha contribuido a la inaceptable confusión entre lógica y dialéctica. Otro peligro de la dialéctica es la "vaguedad". En efecto, ella tiende a desembocar en una interpretación capaz de englobar cualquier tipo de desarrollo: «Encontramos, por ejemplo, una interpretación dialéctica que individua una tesis en una semilla de grano, una antítesis en la planta que de ella se desarrolla, y en todas las semillas que de ésta derivan la síntesis. Es obvio que una aplicación tal dilata el significado, ya demasiado vago, de la tríada dialéctica de modo que aumenta peligrosamente la imprecisión; con esto se llega a un punto en el cual definir como dialéctico un desarrollo no dice más que la afirmación que se trata de un desarrollo por grados —lo cual no es mucho—» *(Ib.,* p. 548). Por lo cual, advierte Popper, se deberá estar muy atentos en el uso del término «dialéctica»: «Sería mejor, probablemente, no utilizarlo para nada — podemos siempre servirnos de la más clara terminología del método de prueba y error. Deberían admitirse excepciones solamente en los casos en los cuales no es posible ningún malentendido, y cuando estamos frente a un desarrollo de teorías que procede efectivamente según las líneas de una tríada» *(Ib.,* ps. 549-50).

En la última parte de su trabajo Popper analiza la evolución de la dialéctica en Hegel y en Marx, esbozando una serie de observaciones que

serán profundizadas en los escritos posteriores. Aludiendo, en particular, a las conocidas «previsiones dialécticas» utilizadas por Marx para anunciar el fin inminente del capitalsimo, escribe que la dialéctica es lo «bastante vaga y elástica» para absorber incluso lo que parecía desmentirla: «Cualquier desarrollo se adaptará al esquema de la dialéctica; el dialéctico no debe nunca tener una confutación por parte de la experiencia futura» *(Ib.,* p. 567).

Las mismas directrices de investigación son retomadas en *Miseria del historicismo,* un trabajo publicado originariamente en forma de artículos en la revista «Económica» (1944-45), pero cuya "huella", como escribe el mismo Popper, se remonta a los años 1935-36. En este libro él se propone demostrar que aquella «atractiva estructura intelectual» *(Ib.,* p. 15) que es el historicismo es en realidad un *«método pobre,* incapaz de dar los resultados prometidos» *(Ib.,* p. 63). Con el polivalente término de «historicismo» Popper no se refiere al historicismo alemán contemporáneo o al historicismo neoidealístico —esto es, aquel conjunto de doctrinas (de Dilthey a Croce) con las cuales él comparte de hecho la tesis de la inexistencia de *leyes* del desarrollo histórico (cfr. P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofía contemporánea,* Milán, 1960, p. 423 y sg.)— sino las diferentes concepciones totalizantes de la historia de tipo idealístico, materialístico, positivístico, sociologístico, etc. En otras palabras, se puede decir que «las críticas de Popper resultan más pertienentes en relación con filosofías de la historia y los "historicismos" inspirados por Hegel, por Marx y el positivismo, en relación con la sociología del conocimiento que se inspira en Mannheim, en relación con el *historism* derivado de Spengler y en relación con las teorías del holismo» más que en relación con el historicismo de Dilthey, Weber, Troeltsch y Meinecke (R. CUBEDDU, *Storicismo e razionalsimo critico,* Napoles, 1980, p. 44). Además, puesto que la característica peculiar del historicismo se encuentra en la tesis de una *dirección necesaria y previsible* de los acontecimientos sociales, Popper afirma que las doctrinas criticadas no se refiern solamente a la edad moderna o al marxismo: «Están, más bien, entre las más antiguas doctrinas del mundo» *(Previsione e profezia nelle scienze sociali,* 1948, en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 574). Tanto es así que en Grecia fueron sostenidas «por Platón y, antes de él, por Heráclito y por Hesíodo» *(Ib.,* p. 575). Por lo demás, «expresan uno de los más antiguos sueños de la humanidad: el don de la profecía, la idea de que podemos saber lo que nos reserva el futuro y obtener ventaja de tal conocimiento adecuando a él nuestra línea de conducta» *(Ib.).*

Esta dilatación semántica e histórica del término hace que asuma los rasgos de una *categoría típico-ideal* expresamente «construida» por nuestro autor para aludir a *una forma mentis* totalizante y profético-oracular presente en doctrinas históricas diversas. Popper es bien conocedor de

la originalidad de su posición y de las fáciles críticas a las que ella puede dar lugar. Tanto es así que en el prefacio de la edición italiana de *Miseria del historicismo,* declara no creer que «el *nomen* de "historicismo" sea muy importante» (ob. cit., p. 9). Y en la *Introducción* advierte al lector de haber delineado, a propósito de dicha corriente, una constelación teórica «que a menudo ha sido sostenida en parte, pero casi nunca de forma completamente desarrollada como en este libro» *(Ib.,* p. 19). Dentro de este cuadro, Popper se presenta en calidad de «crítico de los métodos» *(critic of methods)* empeñado en una especia de «control falsificacionista de las hipótesis historicistas» (D. ANTISERI, *Sulla teoría storiografica de Popper ed Hempel,* en «Proteus», 2, 1970, ps. 69-118). Un control que desde ahora está acompañado de un intento de «confutar el carácter moderno, progresista, revolucionario y científico del historicismo, demostrando exactamente lo contrario, esto es, su carácter antiguo, reaccionario y no científico» (F. BELLINO, *Ragione e morale in Karl R. Popper,* Barí, 1982, p. 52).

En *Miseria del historicismo,* que contempla sobre todo las teorías modernas del historicismo, él agrupa *las tesis* de este último en «prenaturalísticas o positivas» (aquellas que favorecen una aplicación de los métodos de la física a las ciencias sociales) y en «antinaturalísticas o negativas» (aquellas que se oponen a dicha aplicación). Comenzando por las tesis anti-naturalísticas, Popper enumera la imposibilidad de la «generalización» y de la «experimentación» (ob. cit., ps. 22-24); el carácter de «novedad» y de «complejidad» de los fenómenos sociales *(Ib.,* ps. 24-26); la «inexactitud» de la previsión y la falta de «objetividad» da las ciencias sociales *(Ib.,* ps. 27-30); el anti-atomismo y el «holismo» *(Ib.,* ps. 30-32); la «comprensión intuitiva» como camino de acceso a los acontecimientos sociales *(Ib.,* ps. 32-35); el rechazo de los métodos cuantitativos y matemáticos *(Ib.,* ps. 35-37); el esencialismo y el anti-nominalismo *(Ib.,* ps. 37-43). De todas estas tesis, Popper contesta sobre todo el holismo, que él, en el párrafo 23 de *Miseria del historicismo,* define como «llave maestra de la teoría que pretendo atacar» *(Ib.,* p. 76). El historicismo, observa nuestro autor, «se ocupa del desarrollo de la sociedad como "un todo único" *(a whole), y* no del desarrollo de aspectos particulares de ella» *(Ib.,* p. 75). Ahora bien, el término «entero» *(whole)* puede ser utilizado para denotar: *a)* la totalidad de los atributos o aspectos de alguna cosa, y especialmente las relaciones existentes entre sus partes, y *b)* una elección de ciertos atributos o aspectos suyos, a saber, aquellos que les dan la apariencia de una estructura organizada, en vez de una mera confusión» *(Ib.,* p. 77). Mientras los enteros en el sentido *b)* pueden ser objeto de conocimiento científico, como lo demuestra la *Gestalpsychologie,* los enteros en el sentido *a)* no pueden ser estudiados científicamente, ni controlados, ni reconstruidos, ni ser objeto de cualquier

otra actividad: «Si deseamos estudiar algo —observa Popper— estamos obligados a escoger *algunos* aspectos. No nos es posible observar o describir un trozo entero del mundo, o un trozo entero de la naturaleza; es más, ni siquiera el mínimo trozo entero, puesto que la descripción es siempre necesariamente *selectiva (Ib.,* cursivas nuestras).

En cambio los holistas no sólo pretenden aferrar la fisonomía global de la sociedad, sino que también piensan que deben proceder a una reestructuración *radical* de ella, según el método que nuestro autor define como de «mecánica» o de «ingeniería» social «holística» o «utopística». Un método que él ilumina polémicamente mediante una contraposición a la llamada «mecánica social a trozos», o sea a la «ingeniería social gradualística» *(piecemeal social engineering).* El mecánico a trozos, aclara nuestro autor, no cree en la posibilidad de re-plasmar la sociedad como un todo *(Ib.,* p. 69). Es verdad que sus fines podrán ser de varios tipos, como por ejemplo, la acumulación de la riqueza o del poder; o bien la protección de los derechos de ciertos individuos o de ciertos grupos, etc. Pero cuáles son sus objetivos, él trata de obtenerlos por medio de pequeñas correcciones que pueden ser continuamente modificadas y mejoradas: «Como Sócrates, el mecánico a trozos sabe lo poco que sabe. Sabe que solamente avanza paso a paso, confrontando con cuidado los resultados previstos con los efectivamente alcanzados y estando siempre en guardia para juzgar las inevitables consecuencias no deseadas de cada reforma; y evitará emprender reformas de una complejidad y de una amplitud tales que sea imposible para él desembrollar las causas y los efectos, y saber qué es lo que verdaderamente está pasando» *(Ib.,* ps. 70-71). Al contrario, la mecánica holística, que agrega en una «pintoresca alianza» el historicismo y el utopismo, pretende replasmar la entera sociedad según un plan regulador preciso, o sea, para utilizar las expresiones de Mannheim, «adueñarse de las posiciones clave» y extender «el poder del estado... hasta que estado y sociedad se hayan vuelto casi idénticos» *(Ib.,* página 70).

Llegados a este punto, observa Popper, alguien se preguntará si las dos actitudes descritas son verdaderamente diferentes, considerando que no se ha puesto ningún límite al radio de acción del método a trozos. Popper responde que en la práctica los holistas son poco coherentes, puesto que siempre acaban aplicando al azar y más bien groseramente un método que es esencialmente a trozos, pero sin tener su carácter de prudente autocrítica *(Ib.,* p. 71). La razón de ello consiste en el hecho de que cuanto más grandes sean los cambios sociales probados, tanto mayores son las repercusiones inesperadas, las cuales obligan al mecánico holista a recurrir al expediente de la *improvisación* a trozos, o de la *planificación no planificada.* Por lo cual, la diferencia entre la mecánica utopística y la mecánica a trozos no consiste tanto en la diferencia de amplitud

en el radio de aplicación, cuanto en el grado de cuidado y de *preparación* en hacer frente a las inevitables sorpresas *(Ib.).* En efecto, el holista, habiendo decidido que una reconstrucción completa es posible, se empeñará tercamente en realizar sus propios proyectos. Por ejemplo, frente a las dificultades derivadas de la incertidumbre del elemento humano, el utopista tratará de dominar el elemento impulsivo con medios *institucionales* y de conseguir no sólo la transformación de la sociedad, sino también la transformación del hombre. De este modo, «a la solicitud de construir una nueva sociedad adaptada a los hombres y a las mujeres que deberán vivir en ella, la substituye la solicitud de que estos hombres y estas mujeres sean "plasmados" para adaptarlos a la nueva sociedad» *(Ib.,* p. 72). De ahí el ineludible componente de violencia que anida en la mecánica utopística (§995).

Pasando a examinar las tesis «pronaturalísticas» del historicismo, Popper observa que a los historicistas modernos les ha impresionado fuertemente el éxito de la teoría de Newton y especialmente su poder de prever la posición de los planetas con mucha antelación: «Sí *es posible para la astronomía predecir los eclipses, ¿por qué la sociología no debería predecir las revoluciones?» (Ib.,* p. 46). Obviamente, los historicistas admiten las diferencias y la falta de exactitud de las previsiones sociológicas «a corto plazo». Sin embargo, tratan de superar el obstáculo afirmando la validez de previsiones «de amplio espectro» o a largo plazo, «cuya genericidad está compensada por su amplio alcance y por su significado» *(Ib.,* ps. 46-47). Además los historicistas, al estar persuadidos de que el método de la generalización no puede competer a las ciencias sociales, en cuyo ámbito de investigación no se encuentran uniformidades parecidas a las encontradas en las ciencias naturales, sostienen que las únicas leyes de la sociedad universalmente válidas «deben ser leyes que *hacen de anillo entre un período y otro.* Deben ser *leyes de desarrollo histórico* que determinan la transición de un período a otro» *(Ib.,* p. 50). Esto no quita, replica Popper entrando en polémica con el historicismo, que *«leyes y tendencias sean dos cosas radicalmente distintas» (Ib.,* p. 107), puesto que una tendencia social que ha perdurado durante centenares o inlcuso miles de años (por ejemplo el aumento de la población) puede cambiar en un decenio o incluso más rápidamente. El deletéreo equívoco epistemológico del historicismo consiste, por lo tanto, en la «confusión» entre leyes y tendencias y en la acrítica confianza en tendencias *absolutas,* o sea no condicionales. En otros términos, los historicistas no se habían dado cuenta de que el "persistir" de las tendencias (gracias al cual se produce su subrepticia asimilación a las leyes) depende del no demostrado presupuesto del persistir de ciertas condiciones iniciales específicas. Un presupuesto que ningún científico serio puede dar por descontado: «He aquí, podemos decir, el error central del historicismo. *Sus "leyes*

del desarrollo" se revelan ser tendencias absolutas, tendencias como leyes, que no dependen de las condiciones iniciales, y que irresistiblemente nos arrastran en una cierta dirección en el futuro» *(Ib.,* p. 116). No es de extrañar, pues, si las predicciones de los historicistas, más que a las científicas y condicionales "previsiones" en la forma del «si... entonces», acaban por parecerse a las no-científicas y no-condicionales «profecías».

No completamente satisfecho de esta demolición del «carácter pseudocientífico, pseudohistórico y mítico de las filosofías proféticas de la historia» *(Ib.,* p. 7), Popper, a continuación, ha presentado también una confutación lógica del historicismo articulada en cinco proposiciones: «1). El curso de la historia humana está fuertemente influido por el surgir del conocimiento humano (la verdad de esta premisa debe ser admitida incluso por aquellos que en nuestras ideas, incluidas las científicas, no ven más que el subproducto de desarrollos *materiales* de un tipo u otro). 2). Nosotros no podemos predecir mediante métodos racionales o científicos, el desarrollo futuro del conocimiento científico... 3). Por eso, no podemos predecir el curso futuro de la historia humana. 4). Esto significa que debemos excluir la posibilidad de una *historia teórica;* o sea de una ciencia social histórica que corresponda a la *física teórica.* No puede haber ninguna teoría científica del desarrollo histórico que pueda servir de base para la previsión histórica. 5). El objeto fundamental del historicismo... es, por lo tanto, infundado. Y el historicismo cae» *(Ib.,* ps. 13-14). Naturalmente, precisa Popper, la argumentación no niega la posibilidad de previsiones de *todo* tipo. Solamente niega la posibilidad de predecir desarrollos históricos en la medida en que puedan estar influidos por el aumento de nuestro conocimiento» *(Ib.).*

En los últimos párrafos de su trabajo, rechazando la heterogeneidad radical entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften,* Popper se decanta a favor de la *unidad* lógico-procedimental del método científico, afirmando que también las ciencias sociales e históricas deben proceder, al igual que cualquier otra disciplina, mediante la elaboración de hipótesis que se someten al examen selectivo de la experiencia.

Desarrollando más tarde aquello a lo que en *Miseria del historicismo* apenas se había aludido —a saber, la llamada «lógica de la situación» o «análisis situacional»— Popper ha aclarado además que, dado que las acciones, y por ende la historia, pueden ser explicadas como soluciones de problemas, se sigue que el esquema general de las conjeturas y de las confutaciones puede ser utilizado como una teoría explicativa de los comportamientos humanos y por lo tanto como modelo de explicación histórica: «Por análisis situacional entiendo un cierto tipo de explicación tentativa o conjetural de alguna acción humana que se refiere a la situación en la cual el agente se encuentra. Puede ser una explicación históri-

ca: puede que queramos explicar cómo y por qué una cierta estructura de ideas ha sido creada. Es necesario reconocer que ninguna acción creativa nunca puede ser plenamente explicada. Sin embargo, podemos intentar, conjeturalmente, presentar una reconstrucción idealizada de la *situación problemática* en la cual el agente se ha encontrado, y en tal medida hacer la acción "comprensible" (o "racionalmente comprensible"), esto es, *adecuada a la situación como él la veía.* Este método de análisis situacional puede ser descrito como una aplicación del *principio de racionalidad» (Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico,* cit., p. 235). Es cierto, admite Popper, que también autores como Collingwood han subrayado con fuerza aquello que él llama situación problemática. Sin embargo, mientras que para Collingwood lo que cuenta es el proceso psicológico del «revivir», para Popper lo importante es el análisis situacional. Por ejemplo, para entender un edicto de Teodosio, no se trata tanto de revivir en uno mismo la experiencia del emperador, cuanto de construir *un modelo de situación social* capaz de hacer inteligible la racionalidad (el «carácter cero») de su acción y de servir de hipótesis controlable del saber historiográfico: «El análisis de la situación por parte del historiador es su conjetura histórica, que en este caso es una metateoría relativa al razonamiento del emperador. Al estar en un nivel diferente del razonamiento del emperador, no lo revive, sino que busca producir una reconstrucción idealizada y razonada de él, omitiendo elementos no esenciales y tal vez desarrollándolo. Así el problema central del historiador es éste: ¿cuáles eran los elementos decisivos en la situación problemática del emperador? En la medida que el historiador consigue resolver este metaproblema, él *comprende* la situación histórica» *(Ib.,* p. 244).

993. LA SOCIEDAD «ABIERTA» Y LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) la crítica metodológica del historicismo desemboca en una defensa ideológica de la democracia *contra* el totalitarismo: «El libro —repetía aún recientemente Popper— es una teoría de la democracia contra los viejos y nuevos ataques de sus enemigos» *(La proporzionale tradisce la democrazia,* cit., p. 3). Las solicitaciones contingentes que están en la base de la obra han sido evidenciadas por el mismo Popper en uno de los prefacios al volumen: «Aunque la mayor parte de lo que está contenido en este libro haya tomado forma en fecha anterior, la decisión final de escribirlo fue tomada en mayo de 1938, el día que me llegó la noticia de la invasión de Austria. La redacción duró hasta 1943 y el hecho de que la mayor parte del libro fuera escrito durante los terribles años en que la conclusión de la guerra

era incierta, puede ayudar a explicar por qué algunas de sus críticas me parecen hoy más emocionales y más agrias de tono de cuanto desearía. Pero no eran tiempos aquellos para silenciar las palabras...» (trad, ital., Roma, 1973, vol. I, p. 10).

La parte positiva del libro gira alrededor de la conocida diferenciación (sacada de Bergson) entre sociedad «cerrada» y sociedad «abierta». Los rasgos que nuestro autor atribuye a estos dos modelos (idealtípicos) de sociedad son múltiples. En general, podemos decir que, según Popper, la sociedad cerrada es un tipo de asociación que tiene sus raíces originarias en una actitud mítico-irracional frente al mundo y que se basa en una organización de tipo colectivístico (o «tribal»), que tiene en su base unas normas *rígidas* de comportamiento impuestas con autoridad a los individuos que la componen: «Una sociedad cerrada se parece a un rebaño o a una tribu por el hecho de que es una unidad-orgánica cuyos miembros se mantienen juntos por vínculos» *(Ib., vol. I, p. 245); «Es una de las características... de una primitiva sociedad tribal o "cerrada" el hecho de vivir en un círculo mágico de inmutables tabús, de leyes y costumbres que son consideradas inevitables como el salir del sol o el ciclo de las estrellas...» (Ib.,* vol. I, p. 91). Por contra, la sociedad abierta es un tipo de asociación que nace de una actitud racional y crítica frente al mundo y que se basa en una forma de organización que intenta salvaguardar la libertad de los individuos y la rectificación de las normas de comportamiento: «la sociedad mágica o tribal o colectivista será llamada también *sociedad cerrada* y la sociedad en la cual cada uno es llamado a tomar decisiones personales *sociedad abierta» (Ib.,* vol. I, ps. 244-45). «La sociedad cerrada se caracteriza por la fe en los tabús mágicos, mientras que la sociedad abierta es aquella en la cual los hombres han aprendido a asumir una actitud en alguna medida crítica frente a los tabús y a basar su decisión en la autoridad de su propia inteligencia (después de discusión)» *(Ib.,* vol. I, p. 284).

Si la sociedad cerrada tiene los rasgos de un régimen no liberal, la sociedad abierta tiene los atributos de una «democracia». Proponiéndose ofrecer una dilucidación rigurosa de dicho concepto, Popper observa que el problema fundamental de la filosofía política se ha encerrado tradicionalmente en la pregunta «¿Quién debe regir el Estado?», en realidad, observa nuestro autor, una vez formulada la interrogación: «¿Quién debe gobernar?» no se pueden evitar respuestas del tipo: «los mejores», «los más sabios», «el gobernante nato», «la voluntad general», «la Raza Superior», «los trabajadores de la Industria», «el Pueblo», etc. *(Ib.,* vol. I, p. 174). Pero una respuesta semejante, por más convincente que pueda parecer a primera vista, es absolutamente *estéril.* En efecto, presupone lo que en teoría, y sobre todo en la práctica, es casi siempre falso: esto es, que los gobernantes son buenos, sabios y competentes. Por lo

cual, a la vieja pregunta: "¿Quién debe gobernar?" es necesario poner la nueva: *«¿Cómo podemos organizar las instituciones políticas con objeto de impedir que los gobernantes malos o incompetentes hagan demasiado daño?» (Ib.).* En otros términos, el problema-clave de una política democrática no es el relativo a los *sujetos* de la soberanía, sino el concerniente al *control* institucional de los gobernantes, sean quienes sean. Sólo este planteamiento, añade Popper, permite resolver lo que él llama la «paradoja de la democracia», o sea aquel absurdo por el cual el pueblo, como en efecto sucedió en el nacismo, también podría escoger democráticamente una tiranía.

Trazando una «línea de demarcación» entre democracia y dictadura, Popper, en uno de los pasajes más importantes de su obra, escribe: «1. La democracia no pude caracterizarse cumplidamente sólo como gobierno de la mayoría, aunque la institución de las elecciones generales sea de la mayor importacia. En efecto, una mayoría puede gobernar de manera tiránica (La mayoría de aquellos que tienen una estatura inferior a los 7 pies puede decidir que sea la mayoría de aquellos que tienen una estatura superior a los 6 pies los que paguen todas las tasas). En una democracia los poderes de los gobernantes deben ser limitados y el criterio de una democracia es éste: en una democracia los gobernantes —o sea el gobierno— pueden ser despedidos por los gobernados sin derramar sangre. Por lo tanto, si los hombres en el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar por un cambio pacífico, su gobierno es una tiranía.

2. Debemos diferenciar solamente entre dos formas de gobierno, a saber, aquél que posee instituciones de este tipo y todos los demás; es decir entre democracia y tiranía.

3. Una constitución democrática consistente debe excluir solamente un tipo de cambio en el sistema legal, a saber, aquel tipo de cambio que puede poner en peligro su carácter democrático.

4. En una democracia, la protección integral de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y especialmente a aquellos que incitan a los otros al derrocamiento violento de la democracia.

5. Una línea política dirigida a la instauración de instituciones dirigidas a la salvaguardia de la democracia debe obrar siempre en base al presupuesto de que puede haber tendencias anti-democráticas latentes tanto entre los gobernados como entre los gobernantes.

6. Si la democracia es destruida, todos los derechos son destruidos; aunque mantuvieran ciertas ventajas económicas disfrutadas por los gobernantes, lo serían sólo sobre la base de la resignación.

7. La democracia ofrece un precioso campo de batalla para cualquier reforma razonable dado que permite la ejecución de reformas sin violencia. Pero si la prevención de la democracia no se convierte en la preo-

cupación preeminente en toda batalla particular mantenida en este campo de batalla, las tendencias anti-democráticas latentes que siempre están presentes (y que incitan a aquellos que sufren bajo el efecto estresante de la sociedad...) pueden provocar la caída de la democracia. Si la comprensión de estos principios no está aún suficientemente desarrollada, es necesario promoverla. La línea política opuesta puede ser fatal; puede comportar la pérdida de la batalla más importante, que es la batalla por la misma democracia» *(Ib.,* vol. II, ps. 210-11).

La preocupación por la suerte de la democracia, expresada en el último punto, lleva a Popper a discutir sea la paradoja de la libertad ilimitada sea la paradoja de la tolerancia ilimitada (cfr. el 4° punto). A propósito del primero, él considera que las instituciiones de una sociedad abierta no pueden dejar libres a los prepotentes para esclavizar a los mansos *(Ib.,* vol. I, p. 360). A propósito del segundo asegura que si nosotros extendemos la tolerancia ilimitada a aquellos que son intolerantes, o sea si no estamos dispuestos a proteger una sociedad tolerante contra el ataque de los intolerantes, «entonces los tolerantes serán destruidos, y la tolerancia con ellos» *(Ib.).* Con estas formulaciones, prosigue Popper, no se quiere decir que se deban suprimir *siempre* las manifestaciones de las filosofías intolerantes. En efecto, mientras las podamos combatir con argumentaciones racionales y tenerlas bajo el control de la opinión pública, la supresión es ciertamente la menos sabia de las decisiones» *(Ib.).* Esto no quita que debamos proclamar el *derecho* de suprimirlas, si es necesario, también con la fuerza, cuando ellas, repudiando toda argumentación, recurren al uso «de los puños o de las pistolas» *(Ib.).* En otras palabras, resulta humanamente legítimo, e incluso obligadamente democrático, no tolerar a los intolerantes y considerar la incitación a la intolerancia un crimen análogo al asesinato, al secuestro o al restablecimiento del comercio de esclavos *(Ib.).*

En este punto debería resultar claro en qué sentido, según Popper, las instituciones democráticas son el análogo, en el terreno social, de las reglas metodológicas de la ciencia: «En efecto, así como en la ciencia se trata de resolver problemas, otro tanto se hace en la política. Igual que en la ciencia la solución de los problemas necesita de creatividad, de hipótesis nuevas para someter a crítica, así en la democracia se necesitan de continuo soluciones alternativas para considerar y descartar si no llevan a los resultados deseados. Así como en la ciencia lo importante no es de dónde proceda la teoría, sino que esta teoría sea controlable, así en la democracia aquello que cuenta no es quién debe gobernar, sino *cómo* (con qué instrumentos constitucionales) controlar a los gobernantes. Como en la investigación el dogmático es el iluso poseedor de la verdad definitiva que se sitúa fuera de la polis de los científicos y ya no produce ciencia: así en política el utopista es el iluso poseedor de una verdad

definitiva sobre una presunta sociedad perfecta. Pero, y este es el punto más importante, como en la ciencia toda teoría (pequeña o grande) puede cambiar y las teorías serán consideradas científicas siempre que hayan sido respetadas las reglas del método científico; así en la política pueden cambiar mayorías y minorías, toda ley puede ser propuesta o abolida y perfeccionada, y pueden cambiar alianzas y programas, pero el cambio será democrático sólo a condición de que se hayan respetado las reglas de la democracia. Sin método no hay ciencia, sin instituciones democráticas no hay democracia» (D. ANTISERI, *La demarcazione tra «societá aperta» e «societá chiusa»* en AA. Vv., *La sfida diPopper,* cit., p. 74). En conclusión, a los ojos de Popper, racionalidad científica y democracia acaban por ser lo mismo. En efecto, a los persuadidos de que hoy es inevitable alguna forma de totalitarismo él opone: «Su afirmación de que la democracia no está destinada a durar siempre equivale, en realidad, a la afirmación de que la razón humana no está destinada a durar siempre, puesto que sólo la democracia ofrece una estructura institucional que permite... el uso de la razón en el terreno político» *(la societa aperta,* cit., vol. I, p. 19).

994. LOS FILÓSOFOS DEL TOTALITARISMO Y LA CRITICA EPISTEMOLÓGICA AL MARXISMO.

La defensa popperiana de la democracia forma un todo con la crítica a las diversas filosofías sociales de tipo «totalitario». La más potente de estas filosofías, insiste nuestro autor, es el historicismo *(La societá aperta,* cit., vol. I, p. 16), o sea «aquella dañina efermedad» de los intelectos que él define como «filosofía oracular» *(Ib.,* vol. II, p. 19). Considerado en su configuración-tipo de metafísica profética de los acontecimientos futuros, el historicismo encuentra una de sus formas más simples y más antiguas en la teoría del pueblo «elegido», la cual sostiene que Dios elige a un pueblo para que ejerza la función de instrumento privilegiado de sus proyectos y sea dueño de la tierra *(Ib.,* vol. I, p. 26). Este esquema reaparece también más tarde. En efecto, aunque la presunta «voluntad de Dios» sea substituida por parte de las filosofías historicistas modernas por la Naturaleza, el Espíritu o la Economía, y el pueblo elegido por la Raza elegida o la Clase elegida — el resultado es el mismo *(Ib.,* vol. I, p. 28). Ahora, puesto que las filosofías historicistas de derecha y de izquierda se remiten ambas a Hegel, el cual a su vez se remite al pensamiento antiguo, será indispensable, según Popper, examinar primero las teorías de Heráclito, de Platón y de Aristóteles *(Ib.).*

Después de haber tenido en Hesíodo (el teórico de la decadencia de la humanidad) y en Heráclito (el teórico de la inmutable Ley del cambio)

sus primeras referencias, la mentalidad historicista y anti-democrática ha encontrado en Platón (el teórico de un modo de pensar según el cual «el cambio es mal y lo estático es divino») su principal manifestación. En efecto, insertándose en la línea antiplatónica de cierta cultura anglosajona del primer novecientos (de W. Fite a B. Russell), Popper llega a ver, en el autor de los *Diálogos,* un típico filósofo «totalitario», o sea un pensador cuyos esquemas teóricos no pueden dejar de llevar, en *cualquier* circunstancia que sean aplicados, a una sociedad cerrada. Este procedimiento, que a muchos estudiosos les ha parecido solamente un modo «antihistoricístico» de acercarse al pensador griego, obedece, en realidad, a las directrices de aquello que se podría definir como la tendencia *histórico-tipológica* de Popper. Una tendencia que consiste en buscar la presencia, en el pasado, de «mentalidades» o de «modelos» teóricos que han influido en las épocas sucesivas y que pueden tener continuación también en el presente.

Según Popper, el Estado *ideal de* Platón que debería detener la «decadencia» del mundo histórico *real,* representa una reacción de la vieja sociedad «cerrada» de tipo aristocrático a la nueva sociedad «abierta» de tipo democrático y perícleo. En efecto, desde cualquier punto de vista que se examine la propuesta política del filósofo ateniense, ella manifiesta unos peligrosos rasgos tipológicos de género totalitario y anti-democrático. Tal es, por ejemplo, la primacía absoluta del Estado sobre los individuos que lo componen; tal es el exasperado colectivismo que debería calificar la vida de los miembros de la clase dirigente; tal es la neta división de la sociedad en clases; tal es la idea de un restringido número de sabios que gobiernan sobre muchos ignorantes; tal es la idea según la cual el criterio de la moralidad reside en el interés «superior» del Estado; tal es la propuesta de una «censura» gubernativa sobre las creencias de los ciudadanos y así sucesivamente. A propósito del último punto, Popper recuerda que en las *Leyes* Platón «elabora fríamente y esmeradamente la teoría de la inquisición. El librepensamiento, la crítica de las instituciones políticas, la enseñanza de nuevas ideas a los jóvenes, los intentos de introducir nuevas prácticas religiosas o incluso nuevas opiniones son todos ellos delitos considerados dignos de la pena capital» *(Ib.,* vol. I, p. 271). Tanto es así que «en el Estado de Platón, a Sócrates nunca le sería dada la posibilidad de defenderse públicamente y ciertamente habría sido confiado al oscuro consejo inquisitorial para que "curara" su alma desequilibrada y, al final, lo castigara» *(Ib.,* vol. I, p. 272). Todo esto hace que Popper, hablando de una «traición» de Platón *(Ib.)* acabe por asimilarlo, como dirá Gilbert Ryle en una reseña a *The Open Society and Its Enemies,* a una especie de «Guía de Sócrates» (en «Mind», 1948, p. 169).

Después de haberse referido a Aristóteles y a su «existencialismo» (para el cual ver más abajo), Popper toma en consideración a Hegel, a quién considera como «el padre del historicismo y del totalitarismo modernos»

(La societá aperta, vol. II, p. 34) y como el «anillo que falta» entre Platón y las formas contemporáneas de totalitarismo *(Ib.,* vol. II, p. 46). Los principales aspectos antiliberales de la filosofía política de Hegel focalizados por Popper son: el culto platonizante del Estado; la mentalidad tribal y colectivista por la cual «el Estado lo es todo y el individuo nada»; el rechazo de un principio ético por encima del Estado y la resolución de la moral en la política; el concepto de que el único criterio posible de juicio respecto al Estado es el éxito histórico-mundial de sus acciones; la teoría de que el Estado, por su íntima esencia, puede existir sólo mediante la guerra contra los otros Estados; la tesis de una nación elegida destinada al dominio del mundo; la idea del Gran Hombre y de la Personalidad Histórica Mundial. Aspectos todos ellos, observa Popper, «heredados» de las sucesivas filosofías totalitarias (hasta el nazismo), o sea de aquel conjunto de corrientes que han substituido el Espíritu, la Nación, el Individuo cósmico-histórico por la Sangre, el Pueblo, la Raza, el Jefe y así sucesivamente *(Ib.,* vol. II, p. 48 y sg.). Dentro de este cuadro, Popper no pierde la ocasión de acusar a Hegel de deshonestidad intelectual y moral: «Hegel realizó las cosas más milagrosas. Lógico sumo, fue un juego de niños para sus eficaces métodos dialécticos extraer verdaderos conejos físicos de sombreros puramente metafísicos» *(Ib.,* vol. II, p. 41).

Más articulado resulta en cambio el juicio sobre Marx. En efecto, por un lado, Popper estima a Marx por la honestidad intelectual, el sentido de los hechos, el desprecio de la verbosidad moralizante, la actitud antipsicológica y la defensa de la autonomía de la sociología: «Él nos abrió los ojos y nos convirtió en más agudos en muchos aspectos. Un retorno a la ciencia social pre-marxiana es inconcebible. Todos los autores tienen una deuda para con Marx, incluso si no lo saben» *(Ib.,* vol. II, p. 110). Por otro lado, Popper considera a Marx «un falso profeta» *(Ib.)* y juzga al marxismo como «la más pura, la más elaborada y la más peligrosa forma de historicismo» *(Ib.,* vol. II, p. 109). Y, en efecto, el marxismo es la filosofía historicista contra la cual él ha trabado la batalla más dura (hasta el punto de pasar a la historia como uno de los mayores críticos de Marx del novecientos).

En su juventud Popper había sido miembro de la asociación de estudiantes socialistas de las escuelas secundarias *(sozialistische Mittelschüler)* y en 1919, durante dos o tres meses, como él mismo explica en su autobiografía, había llegado a considerarse «comunista» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 35). Sin embargo, al entusiasmo inicial, le había seguido bien pronto el desencanto. Y esto a continuación de un incidente que le sucedió en Viena *(Ib.).* Durante una manifestación algunos jóvenes obreros de izquierda habían sido muertos. Frente a este derramamiento de sangre, Popper se dio cuenta de que había «aceptado acríticamente,

dogmáticamente, un credo peligroso» *(Ib., p.* 36). Que exigía el sacrificio de numerosas *vidas* humanas, con vistas a un fin *remoto* o de «un sueño que habría podido resultar irrealizable» *(Ib.).* Situándose definitivamente en una óptica *critica,* las «lagunas» de la teoría marxista le llegaron a ser bien pronto «obvias» *(Ib.,* p. 37). Más tarde, la polémica contra el historicismo y la puesta a punto de la óptica falibilista, habían consolidado ulteriormente su juicio globalmente negativo sobre el marxismo.

En los escritos de la madurez, el ataque popperiano al comunismo asume la forma de un proceso *epistemológico* que apunta al *método* mismo de Marx: «Creo que es absolutamente correcto sostener que el marxismo es, fundamentalmente, un método. Pero es equivocado creer que, en cuanto método, deba permanecer al resguardo de todo ataque. La verdad es, más simplemente, que cualquiera que intente juzgar el marxismo, debe ponerlo a prueba y citarlo en cuanto método, o sea debe valorarlo en base a criterios metodológicos. Debe, en suma, preguntarse si es un método fecundo o estéril, o sea si es o no capaz de favorecer la tarea de la ciencia» *(Ib.,* vol. II, p. 112).

Tomando en examen al materialismo histórico, o sea la tesis según la cual la organización económica resulta *fundamental* para todas las instituciones sociales, Popper escribe que tal idea es «perfectamente válida» mientras se tome el término «fundamentalmente» de su sentido laxo habitual, sin insistir demasiado sobre ello: «no puede haber duda de que prácticamente todos los estudios sociales, tanto institucionales como históricos, pueden mejorar si se relacionan teniendo en cuenta las "condiciones económicas" de la sociedad. Ni siquiera la historia de una ciencia abstracta como la matemática es una excepción» *(Ib.,* vol. II, p. 141). Sin embargo, advierte Popper, Marx, en virtud de su formación hegeliana, tomó el término fundamental «demasiado en serio», yendo más allá de una «apreciadísima invitación a considerar las cosas en su relación con su background económico» *(Ib.,* vol. II, p. 145). En efecto, influido por la diferenciación entre «realidad» y «apariencia», entre «esencial» y «accidental», Marx se vio llevado a suponer que *todos* los pensamientos y *todas* las ideas han de explicarse mediante su reducción a la realidad económica subyacente. Ahora bien, un tal esencialismo economicista, comenta nuestro autor, «no es ciertamente mejor que cualquier otra forma de esencialismo» *(Ib.,* vol. II, p. 142).

Por esencialismo *metodológico* Popper entiende la corriente de pensamiento, introducida y patrocinada por Aristóteles, según la cual la investigación científica debe penetrar en la *esencia* de las cosas, para poderlas explicar adecuadamente. Al esencialismo él contrapone en cambio el nominalismo *metodológico* (que no hay que confundir con el nominalismo clásico); el cual considera que la misión de la ciencia consiste sola-

mente en describir el *comportamiento* de los fenómenos. En consecuencia, mientras los esencialistas formulan preguntas del tipo: «¿qué es la materia?», los anti-esencialistas plantean problemas del tipo: «¿cómo se comporta esta porción de materia?». Además, mientras los esencialistas leen una definición «normalmente», es decir de izquierda a derecha, los anti-esencialistas la leen de atrás adelante o de derecha a izquierda: «Así la concepción científica de la definición "Un cachorro es un perro joven" sería que es una respuesta a la pregunta "¿Qué es lo que nosotros llamamos un perro joven?"» *(Ib.,* vol. II, ps. 24-25). En otros términos, la doctrina esencialística contestada por Popper es la doctrina por la cual la ciencia persigue una explicación última, «es decir, una explicación que, esencialmente o por su misma naturaleza, no puede ser explicada ulteriormente, y no exige ninguna explicación posterior» *(Tre differenti concezioni della conoscenza umana,* 1956, en *Congetture e confutazioni,* cit., página 182).

Ya en *Miseria del historicismo* Popper había observado que mientras en las ciencias de la naturaleza ha vencido definitivamente el nominalismo (metodológico), en las ciencias sociales aún sigue el esencialismo (ob. cit., ps. 39-40). Ahora afirma que ni siquiera el materialismo histórico ha sabido sustraerse a su nefasta *influencia.* En efecto, como hemos visto, el esencialismo metodológico de Marx está presente sólo en su «economismo» de base o en la tesis según la cual *toda* la historia hasta nuestros días es historia de la lucha de clases, sino también en su concepción del sistema jurídico-político como superestructura *necesaria* de las relaciones económico-sociales. Una concepción que presupone la pregunta: «¿qué es el Estado?», o sea el interrogante sobre la función *esencial* de las instituciones legales *(La societa aperta,* cit., vol II, p. 156). De este modo de contemplar el Estado, prosigue Popper, Marx extrajo graves consecuencias, como la devaluación de la política respecto a la economía y el desprecio para con la democracia formal. Por cuanto se refiere al primer punto, él, generalizando la situación de «gangsterismo de la riqueza» *(Ib.,* vol. II, p. 167) del capitalismo «desenfrenado» de su tiempo, llegó a considerar fundamental, en todas partes y siempre, el poder económico. Popper piensa en cambio que hoy en día el poder político es tan decisivo que puede *controlar* el mismo poder económico: «Esto significa una gran extensión del campo de las actividades políticas. Nosotros podemos preguntarnos qué queremos conseguir y cómo podemos conseguirlo. Podemos, por ejemplo, llevar a cabo un programa político racional para la protección de los económicamente débiles. Podemos hacer leyes para limitar la explotación. Podemos limitar la explotación. Podemos limitar la jornada de trabajo, pero podemos hacer aún más. Por ley, podemos asegurar a los trabajadores (o, mejor aún, a todos los ciudadanos) contra la invalidez, el paro y la vejez. De este modo podemos

hacer imposible ciertas formas de explotación como las que se basaban en la débil posición económica de un trabajador que debe aceptar cualquier cosa para no morir de hambre. Y cuando estemos capacitados para asegurar por ley medios de subsistencia a cualquiera que tenga ganas de trabajar... entonces la protección de la libertad del ciudadano, del miedo económico y de la intimidación económica será casi completa... El poder político y su control lo es todo. Al poder económico no se le debe permitir dominar el poder político; si es necesario, debe ser combatido por el poder político y reconducido bajo su control» *(Ib.,* vol. II, p. 165).

Por cuanto se refiere al segundo punto, lo que Marx y los marxistas definen despectivamente libertad *formal,* constituye en cambio, según Popper, «la base de todas las otras cosas» *(Ib.,* vol. II, p. 166). En efecto, rechazando la «fábula marxista de la dictadura de clase» y la idea según la cual «las instituciones en una democracia son permanentemente acaparadas, por así decir, por la burguesía» *(Rivoluzione o riforme?,* trad, ital., Roma, 1977, p. 42), él escribe que «esta "mera libertad formal", o sea la democracia, el derecho del pueblo de juzgar y de hacer caer al propio gobierno, *es* el *único* instrumento conocido por medio del cual podemos intentar protegernos contra el abuso del poder político». Y «puesto que el poder político puede controlar el poder económico, la democracia política es también el *único* medio de control del poder económico por parte de los gobernados» *(La societa aperta,* cit., vol. II, p. 166, cursivas nuestras). Tanto más cuanto «sin control democrático, no puede haber razón alguna en el mundo por la cual cualquier gobierno no deba utilizar su poder político y económico con fines muy distintos de la protección de la libertad de sus ciudadanos» *(Ib.).* En cambio los marxistas, no suficientemente atentos a los peligros implícitos en cualquier forma de poder, han sido incapaces de localizar el que es el problema más fundamental de toda política: «el control de los controladores, de la peligrosa acumulación de poder representada por el Estado» *(Ib.,* vol. II, p. 169). En consecuencia, ellos no han advertido claramente el *peligro* inherente a toda política de aumento de poder del Estado y no se han dado cuenta de la decisiva importancia de la democracia como único medio conocido para conseguir tal control. Todo esto explica por qué los marxistas, convencidos de que el gobierno es malo sólo *si* está en manos de la burguesía, han mantenido la fórmula de la «dictadura del proletariado» y han acabado por conferir al Estado enormes poderes, sin percatarse del hecho de que las personas menos aptas habrían podido un día adeñuarse de ellos *(Ib.,* vol. II, p. 169-70).

Otro límite del marxismo —el más conocido— reside en el hecho de que casi todas las previsiones económicas de Marx (que Popper toma analíticamente en examen) se han manifestado erróneas. Las razones de esta equivocación, observa nuestro autor, no residen en ninguna insuficien-

cia de la base empírica, sino en la ya *conocida pobreza* del método historicístico y en su equívoca confusión entre leyes y tendencias (§994), la cual hace que las profecías hechas por el marxismo sean «más parecidas, por su carácter lógico, a las del *Antiguo Testamento* que a las de la física moderna» *(Previsioni e profezia nelle scienze sociali,* cit., p. 573). Si en algunos contextos, empezando por *La sociedad abierta y sus enemigos,* Popper tiende a insistir sobre los aspectos falsificables del marxismo, en otras partes tiende, en cambio, a insistir sobre los aspectos no falsificables. En *La ciencia: conjeturas y confutaciones* (1953), hablando de la doctrina marxista de la historia, del psicoanálisis de Freud y de la psicología individual de Adler, nuestro autor escribe: Fue durante el verano de 1919 cuando empezé a sentirme cada vez más insatisfecho a propósito de estas tres teorías... y comencé a dudar de sus pretensiones de cientificidad. Mi problema primeramente asumió, quizás, la simple forma: "¿qué es lo que no funciona en el marxismo, en el psicoanálisis y en la psicología individual? ¿Por qué estas doctrinas son tan distintas de las teorías físicas, de la teoría newtoniana y, sobre todo, de la teoría de la relatividad?"» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 63).

Meditando sobre la cuestión, continúa Popper, «comprobé que mis enemigos, admiradores de Marx, Freud y Adler, estaban impresionados por algunos elementos comunes a estas teorías y sobre todo por su aparente *poder explitativo.* Ellas parecían capaces de explicar prácticamente todo lo que sucedía en los campos a los cuales se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectual, que permitía levantar los ojos sobre una nueva verdad, vedada a los no iniciados. Una vez abiertos de este modo los ojos, por todas partes se pecibían confirmaciones: el mundo pululaba de *comprobaciones* de la teoría. Cualquier cosa que sucediera, lo comfirmaba siempre. Su verdad aparecía así manifiesta; y, en cuanto a los incrédulos, se trataba claramente de personas que no querían la verdad manifiesta, que rechazaban verla, porque era contraria a sus intereses de clase, o a causa de sus represiones todavía "no-analizadas" y que reclamaban a voces un tratamiento clínico» *(Ib.,* ps. 63-64). En consecuencia, replica Popper, «el elemento más característico de esta situación me pareció el flujo incesante de las confirmaciones, de las observaciones, que "comprueban" las teorías en cuestión... Un marxista no podía abrir un periódico sin encontrar en cada página un testimonio capaz de confirmar su interpretación de la historia; no solamente por las noticias, sino también por su presentación —que muestra los prejuicios clasistas del periódico— y sobre todo, naturalmente, por aquello que *no* decía. En cuanto a Adler, quedé muy impresionado por una experiencia personal. Una vez, en 1919, le expliqué un caso que no me parecía particularmente adleriano, pero que él no encontró dificultad en analizar en los términos de su teoría de los senti-

mientos de inferioridad, a pesar de ni siquiera haber visto al niño. Un poco desconcertado, le pregunté cómo podía estar tan seguro. "A causa de mi experiencia de miles de casos parecidos" respondió; por lo cuál no pude contenerme y comenté: "Y con este último, supongo, su experiencia ya llega a los mil y un casos"» *(Ib.,* p. 64).

A diferencia del marxismo y del psicoanálisis, la teoría einsteiniana de la gravitación, concluye Popper, satisfacía, en cambio, el criterio de la falsicabilidad, en cuanto «incluso si los intrumentos de medición de la época no permitían pronunciarse con absoluta certeza sobre los resultados de los controles, subsistía claramente la posibilidad de confutar la teoría» *(Ib.,* p. 67). En síntesis, mientras la teoría de Einstein presenta un poder explicativo *limitado* y abierto a *un posible desmentido* por parte de los datos empíricos, marxismo y psicoanálisis se presentaban ambas como unas doctrinas *omni-explicativas* y «de malla ancha», o sea *no* dotadas de títulos suficientes de falsificabilidad.

Llegados a este punto, parece que el marxismo, globalmente entendido, es, al mismo tiempo, «falsificable» e «infalsificabie». Esto ha desorientado a algún estudioso, que ha acabado por acusar a nuestro autor de incoherencia. En realidad, para comprender adecuadamente el discurso de Popper hay que diferenciar entre el marxismo *originario,* que él interpretó como un sistema teórico que contiene un numeroso listado de proposiciones falsificables de derecho (y falsificados de hecho) y el marxismo *posterior,* del cual él subraya sobre todo los intentos de hacer inconfutable la teoría con continuas hipótesis de salvamento: «En algunas de sus primeras formulaciones, por ejemplo en el análisis marxiano de la "amenazadora revolución social", las previsiones eran controlables, y de hecho fueron falsificadas. Sin embargo, en vez de tomar nota de las confutaciones, los seguidores de Marx reinterpretaron tanto la teoría como los datos para acerlos concordar. De este modo ellos salvaron la teoría de la confutación; pero pudieron hacerlo al precio de adoptar un expediente que la hacía refutable» *(Ib.,* p. 68). En otros términos, el marxismo de Marx, a diferencia del psicoanálisis de Freud, contiene unos falsificadores potenciales que lo hacen, por lo menso en parte, «científico» (cfr. M. PERA, *Popper e la scienza su palafitte,* Roma-Barí, 1980, p. 58). Tanto es así que ha sabido formular unas previsiones bastante precisas y susceptibles de desmentido (la miseria creciente de los trabajadores, la desaparición de clases medias, etc.). En cambio el marxismo de los seguidores ha acabado por reducirse a un especie de quirófano «donde se han practicado toda clase de operaciones de plástica facial (inyecciones de hipótesis *ad hoc)* a la teoría herida por las confutaciones factuaíes» (D. ANTISERI, en K. R. POPPER, *Lógica della ricerca e società aperta,* antología, Brescia, 1989, p. 222). En conclusión, según Popper, «el marxismo fue una vez ciencia, pero una ciencia que fue confuta-

da por algunos hechos que entraron en conflicto con sus predicciones... sin embargo el marxismo, hoy, ya no es ciencia; y no lo es puesto que ha infringido la regla metodológica por la cual nosotros debemos aceptar la falsificación, y se ha inmunizado a sí mismo contra las más clamorosas confutaciones de su predicción. Desde entonces puede ser descrito sólo como no-ciencia, como un sueño metafísico, si queréis, ligado a una realidad cruel» *(Replies to My Critics,* en AA. Vv., *The Philosophy of K. Popper,* La Salle, 111., 1974, v. II, ps. 1080-81).

Otra objeción que Popper hace al marxismo epigonal es la arrogancia teórica y el lenguaje altisonante: «los marxistas creen saber mucho. No tienen ninguna modestia intelectual. Gustan lucir su saber y su rimbombante terminología»; «no han ido de verdad a la escuela de Sócrates ni tampoco a la de Kant, sino a la de Hegel» *(Rivoluzione o riforme?,* cit., p. 58). Objeción que Popper dirige sobre todo a los filósofos neodialécticos de la utopía (de Bloch a Adorno) en los cuales él tiende a ver, más allá del «estilo obscuro y efectista», unas propuestas de pensamiento substancialmente pobres, que *no llevan a ninguna parte,* pero que, en compensación, tienen el efecto de fomentar el extremismo juvenil y el terrorismo ideológico. Además, su método utopístico y vocinglero de hacer filosofía hace imposible un diálogo *constructivo* con ellos: «No me enredo gustosamente en una crítica de estos filósofos. Criticarlos significaría (como dijo una vez mi amigo Karl Menger), saltar tras ellos con la espada desnuda en el pantano en el que ellos se hunden, para hundirme igualmente junto a ellos» *(Contra i paroloni,* en *Alla ricerca di un mondo migliore,* trad, ital., Roma, 1989, p. 96).

Obviamente, semejantes tomas de posición no han dejado indiferentes a los dialécticos. En efecto, en 1961, en el Congreso de Tubinga organizado por la Sociedad Alemana de Sociología sobre el tema «La lógica de las ciencias sociales» se produjo un enfrentamiento entre el racionalismo crítico de Popper y el neomarxismo de Th. W. Adorno. Un enfrentamiento que se extendió a otros estudiosos. En tal circunstancia, Popper presentó una comunicación que posteriormente fue incorporada en AA. Vv., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Neuwied und Berlín, 1969. En ella, insistió de nuevo tanto en la unidad del método científico como en la validez de la llamada (§992) *situational logic* o *logic of the situation:* «El examen lógico de los métodos de la economía política lleva a un resultado que puede ser aplicado a todas las ciencias sociales. Este resultado muestra que en las ciencias sociales hay un *método puramente objetivo* que se puede definir como método de la comprensión *objetiva* o como lógica de la situación». El *Methodenstreit* ha asumido más tarde tonos particularmente vivaces gracias a la intervención del popperiano alemán Hans Albert, el cual ha acusado a Habermas y a los frankfurteses de ignorar la «ley de Hume» (que

insiste sobre la inderivabilidad de los juicios de valor de los juicios de hecho) y de intercambiar elecciones personales por una teoría descriptiva de la realidad social».

En conclusión, desde cualquier punto de vista (epistemológico, político, sociológico, etc.) que se considere la relación Popper-Marx, la diferencia que separa a ambos estudiosos es neta e inequívoca. En efecto, para Popper, no sólo «el marxismo "científico" está muerto» *(La societa aperta,* cit., vol. II, p. 275), sino que el marxismo en general es sólo «un episodio — uno de tantos errores que hemos cometido en la perenne y peligrosa lucha por construir un mundo mejor y más libre» *(Ib.,* vol. I, ps. 10-11).

995. UTOPÍA Y VIOLENCIA: LA SUPERIORIDAD DEL MÉTODO REFORMISTA FRENTE AL REVOLUCIONARIO.

La polémica popperiana contra el marxismo está acompañada de una crítica de la actitud radical-utópica y de la exaltación del método reformista frente al revolucionario, o sea de una recuperación y de un examen profundo de la antítesis (ya mencionado en *Miseria del historicismó)* entre ingeniería utopística e ingeniería gradualística.

Con la puesta en discusión de la «mentalidad» utopística, observa en primer lugar Popper, no se pretende sostener que este o aquel ideal no podrá realizarse nunca: «Esta no sería una crítica válida, porque hay muchas cosas que han sido realizadas cuando antes habían sido dogmáticamente proclamadas irrealizables» *(La societa aperta,* cit., vol. I, ps. 226-27). Lo que se critica bajo el nombre de ingeniería utopística (§992) es más bien «la pretensión de una reconstrucción global de la sociedad, esto es, de cambios de inmenso alcance cuyas consecuencias prácticas es imposible prever» *(Ib.,* vol. I, p. 227). Una pretensión que explica la asimilación del marxismo a una especie de utopismo. En efecto, la teoría de Marx, aun manifestando una tendencia histórico-realística programáticamente hostil a todo sueño quimérico y a toda forma de (iluminística) proyección social sobre base racional, sigue compartiendo con Platón y con los filósofos utopistas de todos los tiempos, «la convicción de que es necesario ir hacia la raíz del mal social, que es necesario proceder a una completa erradicación del sistema social que nos ofende si verdaderamente queremos "llevar un poco de decoro en el mundo"» *(Ib.,* vol. I, p. 230). En otros términos, lo que acerca el utopismo al marxismo y que hace de él un tipo de anti-utopía utopística, es su implacable *radicalismo:* «Tanto Platón como Marx sueñan con la revolución apocalíptica que transformará radicalmente el mundo social en su totalidad» *(Ib.).*

El radicalismo nace siempre de una forma de «estetismo», esto es,

de un sueño «romántico» de perfección y de belleza, o sea del «deseo de construir un mundo que no sea solamente un poco mejor o mas racional que el nuestro, sino que esté absolutamente exento de toda imperfección: no una irregular vestimenta pespunteada, un viejo vestido mal remendado, sino una vestimenta totalmente nueva, un nuevo mundo verdaderamente bello» *(Ib.,* vol. I, p. 231). En otras palabras, el radicalismo político es siempre una forma de «perfectismo» que mira directamente hacia una «sociedad feliz» en vista de la cual aparece dispuesto a *sacrificar* a los individuos de la edad presente. En realidad, objeta Popper, contra la «locura sanguinaria de cierta metafísica evolucionística» o de cierta «histérica» filosofía de la historia *(Utopia e violenza,* 1948, en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 613), la tarea de la política no es crear hombres futuros «institucionalmente» felices —en cuanto la obtención de una eventual felicidad debe ser dejada a los esfuerzos de los individuos— sino eliminar las condiciones presentes de infelicidad. Tanto más cuanto que mientras resulta extremamente difícil razonar a propósito de una sociedad ideal perfecta (la cual reside solamente en los sueños de los poetas o de los profetas), la existencia de males sociales, o sea de condiciones en las cuales muchos hombres sufren, puede ser localizada con relativa facilidad. Dicho de otro modo, hay aquí una evidente asimetría lógica, consistente en el hecho de que nosotros no sabemos con certeza qué es la felicidad, mientras sabemos con seguridad qué es la infelicidad: «Estos males, en efecto, están frente a nosotros aquí y ahora. Se puede tener experiencia de ellos, y los experimentan cada día muchas personas empobrecidas y humilladas por la pobreza, el desempleo, las persecuciones, la guerra y la enfermedad. Aquellos de nosotros que no sufren tales miserias encuentran cada día quien puede descubrírselas» *(Ib.,* página 611).

Por lo cual, advierte Popper contra todos aquellos que quisieran sacrificar la realidad del presente a los esplendores hipotéticos del futuro, «trabaja por la eliminación de males concretos más que para realizar bienes abstractos. No quieras realizar la felicidad con medios políticos. Intenta más bien eliminar las miserias concretas. O bien, en términos más prácticos, lucha por la eliminación de la pobreza con medios directos —por ejemplo asegurando que cada uno tenga una renta mínima. O bien lucha contra las epidemias y las enfermedades construyendo hospitales y escuelas de medicina. Lucha contra la ignorancia al igual que contra el crimen... Pero no trates de realizar estos objetivos por vía indirecta, concibiendo y tratando de efectuar un ideal remoto de sociedad del todo válida. Por más profundamente que te sientas obligado por la visión inspiradora de tal sociedad, no creas estar obligado a trabajar por su realización, o que tu misión sea la de desvelar a los ojos de los otros su belleza. No permitas que los sueños de un mundo perfecto te disuadan de

las reivindicaciones de los hombres que sufren aquí y ahora. Nuestros semejantes tienen derecho a ser ayudados; ninguna generación debe ser sacrificada por el bien de las futuras, en vista de un ideal de felicidad que no puede realizarse nunca» *(Ib.).*

Obviamente, prosigue Popper, el perfeccionismo estético y romántico de los revolucionarios presupone siempre una epistemología absolutística que da por descontada la existencia de un saber omnipotente capaz de localizar el prototipo de la sociedad «justa» y los métodos infalibles para realizarla. En otros términos, la ingeniería utopístico-globalística nace siempre de la presunción dogmática de un *Saber total capaz* de llevar a la aparición de una *Ciudad total.* Por lo demás, observa repetidamente Popper, sólo quien cree saberlo *todo* puede cultivar la ambición de transformarlo *todo.* A estos desatinos de la ingeniería holística, y de la idea platónica del filósofo como aquel al cual le es dado contemplar «la verdad sobre lo bello, sobre lo justo y sobre el bien», nuestro autor contrapone en cambio su característica epistemología falibilística, la cual —partiendo de la presuposición de que nosotros no lo sabemos todo y nunca sabremos, científicamente, todo— afirma en efecto que los hombres no están en posesión de una filosofía omnisciente capaz de servir de plataforma cognoscitiva para una restructuración total cualquiera de la sociedad. En otros términos, según Popper, la verdad absoluta y la ciudad perfecta no entran en nuestras posibilidades, sino que habitan en «utopía», o sea en un lugar-sin-lugar destinado a seguirlo siendo. Análogamente, contra la ilusión de poder crear un mundo absolutamente nuevo, sin ataduras con el pasado y con la tradición, Popper escribe: «Aquello en que piensan ciertas personas que hablan de nuestro "sistema social" y de la necesidad de substituirlo por otro "sistema" es muy parecido a un cuadro pintado sobre una tela que debe ser limpiada completamente antes de que se pueda pintar un nuevo cuadro. Pero hay algunas grandes diferencias. Una de ellas es que el pintor y aquellos que cooperan con él, así como las instituciones que hacen posible su vida, y sus sueños y planes para un mundo mejor y sus standard de decoro y moralidad, forman todos parte del sistema social, o sea del cuadro que debe ser borrado. Si realmente tuvieran que limpiar la tela, deberían destruirse a sí mismos y a sus planes utópicos... El artista político, invoca, como Arquímides, un punto de apoyo más allá del mundo con el fin de sacarlo de sus goznes. Pero tal punto de apoyo no existe y el mundo social debe seguir funcionando durante cualquier reconstrucción» *(Ib.,* vol. I, p. 234).

La concepción estético-utópica según la cual «la sociedad debe ser bella como una obra de arte», produce además, por su misma constitución, fanatismo y violencia. Eso sucede por varios motivos. Ante todo, el utopista, intoxicado por la «verdad» de la cual se considera portador y misionero, tendrá la tendencia a *imponer* a los demás, también por la fuer-

za, su proyecto de sociedad. En segundo lugar, el político-artista estará empeñado en «erradicar» las instituciones y tradiciones existentes: «Él debe purificar, purgar, apartar, expulsar y matar ("Liquidar" es el terrible término moderno que corresponde a todo eso)» *(Ib.,* vol. I, p. 233). En tercer lugar, estará obligado a batirse contra todas las *otras* utopías: «Puesto que no es posible determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente, o con métodos puramente racionales, las diferencias de opinión acerca de las características del estado ideal no pueden emparejarse siempre con el método de la argumentación. Ellas tendrán por lo menos en parte carácter de contraste de naturaleza religiosa, y no puede haber tolerancia entre religiones utopísticas... El utopista, pues, debe salir vencedor o vencido ante los rivales que no contemplan sus mismos ideales, no profesando la misma religión utopística» *(Utopia e violenza,* cit., ps. 608-09).

Estos inconvenientes de la ingeniería utópica son ocultados, a primera vista, por su procedimiento aparentemente *racional.* Ella afirma, en efecto, que toda acción política responsable presupone un fin *último* en relación con el cual se dispone la serie de medios: «Cualquier acción política racional y desinteresada, desde este punto de vista, debe estar precedida por una determinación de los fines últimos que nos proponemos, y no solamente de los intermedios o parciales, que son únicamente etapas provisionales y deberían por lo tanto considerarse más bien como medios que como fines. La acción política racional, por lo tanto, debe basarse en un plan, o proyecto, más o menos detallado de cuál es para nosotros el estado ideal, y también en un plano o una huella del curso histórico que conduce a esta meta» *(Ib.,* p. 607). Este tipo de razonamiento parece satisfacer la mente de la mayoría, que lo consideran atractivo y racionalmente fundamentado. En realidad, declara Popper, «el utopismo, por mas que a menudo pueda presentarse bajo las formas de un racionalismo, no puede ser más que un pseudo-racionalismo» *(Ib.,* p. 612). En efecto, el programa utópico no solamente choca contra la ya considerada ausencia de un saber total acerca de la sociedad, o contra la imposibilidad de fijar fines científicamente, sino también contra toda una serie de dificultades práctico-objetivas que encontramos siempre en cada cambio revolucionario. Dificultades de las que Popper traza un eficaz diagrama típico-ideal.

Ante todo, el intento utópico de cambiar lo existente a la luz de un modelo global de sociedad requiere un fuerte poder centralizado por pocos y, por lo tanto, lleva verosímilmente a la instauración de una dictadura *(La societa aperta,* cit., vol. I, p. 224). Además, la reconstrucción de la sociedad es una gran empresa que debe provocar importantes molestias a muchos y durante un considerable período de tiempo. Por lo cual, el ingeniero utopista deberá *ser sordo a* muchas quejas. Es más,

será parte integrante de su deber la *supresión* de las objeciones (él dirá, como Lenin, que "no se puede hacer una tortilla sin romper los huevos"). Pero, de este modo, junto a las objeciones irracionales, acabará invariablemente por suprimir también las razonables *(Ib.,* vol. I, p. 225). Otra dificultad de la ingeniería utopística es la unida al problema de la *sucesión dictatorial.* En efecto, el propio alcance de la empresa utopística hace improbable que pueda conseguir sus fines durante la vida de un ingeniero social o de un grupo de ingenieros. Y «si los sucesores no persiguen el mismo ideal, entonces todos los padecimientos sufridos por la población por amor del ideal resultarán inútiles» *(Ib.).*

Pues bien, en un tiempo de grandes desórdenes materiales y espirituales, como el de las revoluciones, es de esperar que ideas e ideales cambien. Por lo cual, aquello que había aparecido como el Estado codiciado a las personas que elaboraron el modelo original, puede no parecérselo a los sucesores. En tal caso, la concepción utópica en su conjunto corre el riesgo de romperse, puesto que el método consiste en establecer primero los objetivos políticos definitivos y en disponerse después a realizarlos progresivamente, es necesariamente fútil, si el objetivo puede ser substituido durante el proceso de realización. Además, es fácil que se descubra que los pasos hasta entonces realizados conducen en realidad lejos del nuevo objetivo. Y si después se cambia de dirección de acuerdo con la nueva meta, nos exponemos al mismo riesgo. Por lo cual, a pesar de todos los sacrificios realizados para asegurar que uno se está comportando racionalmente, es posible que no se llegue a ningún lugar *(Utopia e violenza,* cit., p. 609). En la práctica de las revoluciones, el único modo de evitar semejantes cambios en los objetivos parece ser el recurso a la violencia, o sea a la propaganda, a la supresión de la crítica y a la aniquilación de cualquier oposición: «Al mismo tiempo se exalta la sabiduría y la previsión de los planificadores, de los ingenieros de la utopía, que elaboran y ejecutan el proyecto utopístico. Ellos, por lo tanto, deberán parecer omniscentes y omnipotentes. Se convierten en dioses; no tendrán más Dios que ellos» *(Ib.,* p. 610).

En fin, continúa Popper, no es razonable presumir que una completa reestructuración de nuestro mundo social deba conducir sin lugar a duda a otro sistema capaz de funcionar. Al contrario, debemos esperar que, dada nuestra falta de experiencia, se cometerán muchos errores que pueden ser eliminados sólo mediante un largo y laborioso proceso de pequeños ajustes, o sea mediante el método *step-by-step* de la ingeniería gradualística. Pero aquellos a quienes repugna este método deberán destruir de nuevo su sociedad de reciente construcción, para empezar nuevamente con una tela limpia «y puesto que la nueva partida, por las mismas razones, no podrá llevar tampoco a la perfección, deberán comenzar nuevamente este proceso sin llegar nunca a nada» *(La societa aperta,* cit.,

ps. 234-35). En cambio, aquellos que admitiendo estos inconvenientes, están dispuestos a adoptar el más modesto método de mejoras parciales, pero solamente *después* de la primera limpieza radical de la tela, «no pueden substraerse a la crítica de que sus primeras medidas globales y violentas no eran absolutamente necesarias» *(Ib.,* p. 235). Tanto más cuanto la utopía normalmente fracasa y las revoluciones acaban por lo general en una espiral de violencia, de la cual se sale únicamente a través de una dictadura que hunde las esperanzas, y a veces las vidas, de aquellos que han creído en ellas: «La violencia genera siempre mayor violencia. Y las revoluciones violentas matan a los revolucionarios y corrompen sus ideales». «Así sucedió en la revolución inglesa del siglo XVII, que llevó a la dictadura de Cronwell; en la revolución francesa, que llevó a Robespierre y a Napoleón; y en la revolución rusa, que ha llevado a Stalin... *(Rivoluzione o riforme?,* cit., p. 66).

A los diferentes puntos de debilidad del método radical-revolucionario corresponden, en cambio, otros tantos puntos de fuerza del método reformista y gradualista: 1) parte de los presupuestos imperfectistas y evita prometer paraísos que, según prueban los hechos, se revelan infiernos; 2) persigue la curación de los males concretos del presente, antes que la eliminación milagrosa de los futuros; 3) admite la limitación y falibilidad del propio saber; 4) no pretende cambios totales, sino rectificaciones parciales; 5) no plantea fines absolutos que legitiman incluso los medios más repugnantes con vistas a su presunto alcance; 6) procede por vía experimental, estando dispuesta a aprender de los propios errores y a corregir medios y fines en base a las circunstancias y a los resultados obtenidos; 7) rechaza el fanatismo y la violencia; 8) mantiene aquel bien precioso que es la democracia. En conclusión, el reformismo gradualista, desde el punto de vista de Popper, pretende ser una filosofía política «que indica cómo cambiar las cosas y cómo hacerlo de un modo que, a diferencia de una revolución violenta, sea racional y humano (B. MAGEE, ob. cit., p. 97).

996. LA EDUCACIÓN EN LA LIBERTAD Y EL PLURALISMO: «¿EN QUÉ CREE OCCIDENTE?».

El gradualismo de Popper, el cual se basa en una preferencia explícita por el concepto de «reforma» por encima del de «revolución» ha sido interpretado, por parte de algunos estudiosos de tendencia marxista, como un progresismo «menudo», que tiene como objetivo algunos arreglos «marginales» del sistema y como resultado una substancial aquiescencia al *status quo.* Por ejemplo, Edward Carr ha hablado, a propósito de la filosofía política del epistemólogo austro-inglés, de una «cauta concep-

ción conservadora» y de una «subordinación de la razón a las condiciones impuestas por el orden existente», o de una estrategia dirigida a mantener «el viejo molinillo introduciendo alguna reparación aquí y allá» *(What is History?*, Londres, 1964, trad, ital., *Sei lezioni sulla storia*, Turín, 1966, ps. 164-65 y p. 166). Análogamente, Adorno ha replicado a Popper con la tesis según la cual «Sólo para aquel que puede pensar una sociedad *distinta* de la existente, la sociedad se convierte en problema» *(Sulla logica delle scienze sociali,* en AA. Vv., *Dialettica e positivismo in sociologia,* cit., ps. 141-42; cursivas nuestras).

Según otros estudiosos, más cercanos a las posiciones de nuestro autor, las acusaciones de «conservadurismo» no tendrían valor. En primer lugar, porque Popper, siendo un reformista convencido, opina que la realidad *cambia* incesantemente, aunque, a diferencia de los revolucionarios, no persigue proyectos mesiánicos de cambio *total.* En segundo lugar, porque él no pone límites a la acción reformadora, excepto aquellos que derivan de la necesidad de permanecer fieles al *método* democrático y a los *ideales* de la libertad. Tanto es así que en el prefacio de la versión italiana de *Miseria del historicismo,* aun definiendo más «eficiente» una economía competitiva, afirma estar dispuesto a patrocinar una economía centralmente planificada «si semejante planificación pudiera producir una sociedad más libre y humana» (ob. cit., p. 9). Por lo cual, como puntualiza Girolano Cotroneo, las posiciones reformísticas de Popper, son ciertamente más radicales de cuanto entienden sus detractores, «desde el momento en que a la acción social se le pone como límite no el privilegio de grupos, de castas o clases, como cierta crítica parece dejar entender, sino solamente el respeto para con las libertades individuales y colectivas que nunca deben ser limitadas ni siquiera en vista de una (eventual) mayor libertad futura» *(Popper e la societa aperta,* cit., p. 175). Por lo demás, observa nuestro autor con todo un filón democrático del pensamiento del novecientos, si se pone en peligro la libertad se mina también el camino a la consecución de la justicia y de la seguridad, como en efecto sucede en los regímenes dictatoriales, que acaban siempre por regirse sobre el privilegio y sobre el miedo. En otros términos, según Popper, el único valor auténtico a «conservar» es el método de la libertad y de la democracia: «Sobre todo lo demás Popper está dispuesto a discutir, a condición de que de la discusión nazcan propuestas operativas que pasen por la criba de la experiencia y no de las presuntuosas y pseudoomnipotentes profecías políticas» (D. ANTISERI, *Karl R. Popper. Epistemologia e societa aperta,* cit., p. 25).

Por todo lo que se ha dicho, parece además evidente que el liberalismo del cual habla Popper es un concepto *meta-partidístico:* «Para evitar malentendidos, deseo dejar bien claro que utilizo siempre los términos "liberal", "liberalismo", etc. en el sentido en que aún ahora se utizan

generalmente en Inglatera (aunque quizás no en América): por liberal no entiendo una persona que simpatiza con algún partido político, sino simplemente un hombre que da importancia a la libertad individual y es conocedor de los peligros inherentes a todas las formas de poder y autoridad» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 5). Tanto es así que la filosofía anti-conservadora y anti-revolucionaria de Popper está de acuerdo con un espectro bastante amplio de posiciones políticas concretas, que van desde las liberales en sentido estricto a las de tipo socialdemocrático. Esto no quita que Popper, personalmente, «se definiría, en el caso de que se le obligara, como un liberal, en el viejo sentido tradicional de la palabra» (B. MAGEE, ob. cit., p. 98), o mejor, hoy en día, un neoliberal progresista que ha visto ulteriormente «corroboradas» sus propias convicciones políticas por los últimos sucesos históricos.

Según Popper, la sociedad abierta es una sociedad adulta cuyo «stress» representa el precio inevitable que debemos pagar para ser hombres: «si queremos seguir siendo humanos, pues bien, entonces, hay un solo camino a recorrer: el que lleva a la sociedad abierta» *(La societá aperta,* cit., vol. I, p. 279). Sin embargo, puesto que la historia, contrariamente a lo que piensan los historicistas, no tiene ningún fin o sentido preconstituido, en cuanto somos *nosotros* los que introducimos «finalidad y significado en la naturalesza y en la historia» *(Ib.,* vol. II, p. 365), se sigue que «el futuro depende de nosotros mismos» *(Ib.,* vol. I, p. 17), o sea de nuestras elecciones y de nuestros esfuerzos *(Ib.,* vol. II, p. 367). En consecuencia, frente al *riesgo* de que la sociedad abierta y la democracia se pierdan, *es necesario saber vigilar.* En efecto, advierte Popper, «no existe un método infalible para evitar la tiranía» *(Ib.,* vol. I, p. 180). Tanto más cuanto las instituciones «son como fortalezas: deben estar bien proyectadas y gestionadas» *(Ib.,* p. 181), esto es, funcionan solamente a cambio de que sea buena la guarnición que las habita y las defiende: «Es absolutamente equivocado imputar a la democracia las carencias políticas de un estado democrático. Debemos más bien imputarlas a nosotros mismos, o sea a los ciudadanos del Estado democrático» *(Ib.,* vol. I, p. 182). En particular es necesario no perder de vista el Estado y sus poderes.

Por una parte, Popper es un convencido intervencionista: «el principio de la no intervención propio de un sistema económico desenfrenado, debe ser abandonado, si queremos que la verdad sea salvaguardada, debemos demandar que la política de ilimitada libertad económica sea substituida por la intervención económica planificada por el Estado. Debemos demandar que el *capitalismo* desenfrenado ceda el paso a un *intervencionismo económico.* Y esto es, en efecto, lo que ha sucedido. El sistema económico descrito y criticado por Marx ha dejado en todas partes de existir. Ha sido substituido no por un sistema en el cual el Es-

tado comienza a perder sus funciones y por lo tanto "muestra signos de extinción", sino por varios sistemas intervencionistas, en los cuales las funciones del Estado en el campo económico se extienden mucho más allá de la protección de la propiedad y de los "contratos libres" *(Ib.,* vol. II, p. 164). Por otro lado, nuestro autor advierte que «el Estado es un mal necesario: sus poderes no deben multiplicarse más allá de lo necesario. Se podría definir este principio como la *navaja liberal* (por analogía a la navaja de Ockham, o sea, con el conocido principio según el cual los entes o las esencias no deben multiplicarse más allá de lo necesario)» *(L'opinione pubblica e i principi liberali,* 1955, en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 504); «el poder del Estado está fatalmente destinado a ser siempre un mal peligroso, aunque necesario. Pero eso debe servir para avisarnos de que, si aflojamos nuestra vigilancia y si no reforzamos instituciones democráticas en el momento mismo en que conferimos más poder al Estado mediante la "planificación" intervencionista, podemos perder nuestra libertad. Y si la libertad se pierde, todo está perdido, incluida la "planificación". En efecto, ¿por qué se deberían hacer planes por el bienestar del pueblo si el pueblo no tiene el poder de imponerlos? Solamente la libertad puede hacer segura la seguridad» *(La societa aperta,* vol. II, p. 170).

La educación en la libertad y en la democracia tiene como presupuesto el rechazo de la fuerza bruta. Popper manifiesta, en efecto, un horror visceral por la violencia y detesta a todos aquellos intelectuales (de derecha o de izquierda) que históricamente la han favorecido: «El asesinato en masa en nombre de una idea, de una doctrina, de una teoría — esto es obra nuestra, nuestra invención: la invención de intelectuales» *(Alla ricerca di un mondo migliore,* cit., p. 192). Cuando dos personas no están de acuerdo, puntualiza nuestro autor, es o porque sus opiniones son distintas, o porque tienen intereses divergentes, o por ambos motivos. Y para alcanzar una solución hay substancialmente dos modos posibles: la discusión y la violencia. O bien, si se trata de una contraposición de intereses, las dos alternativas son un razonable compromiso o un intento de eliminar el interés opuesto. Un racionalista es, en efecto, una persona que trata de alcanzar las soluciones mediante la discusión y, en determinados casos, recurriendo al compromiso, más que a la violencia *(Utopia e violenza,* cit., p. 602). La «razonabilidad», continúa Popper, reside pues en una actitud de disponabilidad recíproca, o sea en un hábito, no solamente de convencer al otro, sino también de ser eventualmente persuadido: «Lo que entiendo por actitud de racionalidad puede verse por una observación de este tipo: «Creo tener razón, peor puedo equivocarme, y puedes tener razón tú; en todo caso, discutamos: es probable, en efecto, que de este modo nos acerquemos a una compresión verdadera, más que si cada uno se limita a insistir en tener razón» *(Ib.,*

página 603). La actitud de la racionalidad presupone pues una *humildad* de base, que hace de la convicción de que sea cual sea la facultad crítica o razón que se tenga, somos siempre deudores de los otros *(Ib.,* p. 615). En consecuencia, la razón, para el racionalista crítico, «es exactamente lo contrario de un instrumento de poder y de violencia; él ve en ella el instrumento para someter el poder de la violencia» *(Ib.).* Por lo demás, escribe Popper con orgullo, «forma parte de la gran tradición del racionalismo occidental librar nuestras batallas con las palabras más que con las espadas» *(La societá aperta,* cit., vol. II, p. 525).

La repulsa de la violencia explica la aversión de Popper por el pensamiento autoritario y por todas las doctrinas que pretenden *poseer* la verdad o el *criterio* de ella. Tales doctrinas, que nacen de un ignorante deseo de volver al vientre materno de la seguridad tribal, son *siempre* funestas, aunque estén inspiradas por las mejores y más nobles intenciones. Es típico el caso del cristianismo: «Todos recuerdan cuántas guerras religiosas fueron libradas en nombre de una religión que practicaba el amor y la dulzura; cuántos cuerpos ardieron vivos con el sincero propósito de salvar las almas del fuego eterno del infierno» *(Utopia e violenza,* cit., p. 604). Igualmente típico es el caso del marxismo, el cual, apelando a la creencia en la libertad humana, «ha producido un sistema de opresión sin igual en la historia». Según Popper, que no combate las fes como tales, sino sus formas absolutísticas e intolerantes, la tradición filosófica europea manifestaría aún ahora una «estructura fundamentalmente teística y autoritaria» *(Previsione e profezia nelle scienze sociali,* cit., p. 587) que ni la revolución naturalística, ni historicística, habrían conseguido arañar. En efecto, la primera se habría limitado a substituir a Dios por la Naturaleza, dejando intocado casi todo lo demás: «La teología, ciencia de Dios, fue substituida por la ciencia de la Naturaleza; las leyes divinas, por las leyes de la Naturaleza; la voluntad y el poder divinos, por la voluntad y el poder de la Naturaleza (las fuerzas naturales); y, posteriormente, el plan divino y el juicio de Dios, por la selección natural. El determinismo teológico fue substituido por un determinismo naturalístico, o sea, la omnipotencia y la omniscencia divinas se substituyeron por la omnipotencia de la naturaleza y la omniscencia de la ciencia» *(Ib.,* ps. 587-88). Hegel y Marx substituyeron, a su vez, la Naturaleza divina por la Historia divinizada, el determinismo teológico por el determinismo histórico. De este modo, «los "criminales que se oponen inúltilmente al curso de la historia" toman el puesto de los pecadores contra Dios; y aprendemos que nuestro juez no es Dios, sino la historia (la historia de las "Naciones" o de las "Clases")» *(Ib.,* p. 588).

La sucesión Dios-Naturaleza-Historia, continúa Popper, no se detiene aquí. En efecto, el descubrimiento del historicismo, según el cual todos los criterios son, después de todo, solamente hechos históricos, lleva

a la deificación de los Hechos y conduce «a las religiones secularizadas de las Naciones y de las clases, del existencialismo, del positivismo y del conductivismo» *(Ib.).* Es más, puesto que la conducta humana comprende también la conducta verbal, se llega a la deificación de los hechos lingüísticos. Por lo cual, «recurrir a la autoridad lógica y moral de estos hechos (o pretendidos como tales) es, por cuanto parece, la última forma de sabiduría de la filosofía de nuestro tiempo» (Ib.) — o sea una filosofía que Popper ha querido poner en crisis con su falibilismo crítico.

El rechazo de la fuerza bruta y de la razón autoritaria implican, por parte del hombre del siglo **XX,** un *ejercicio* de pluralismo y de tolerancia, capaz de vencer a la bestia dogmática e intolerante que cada uno lleva dentro de sí. Rechazando toda forma de monolitismo y de unanimismo, Popper cree en efecto en una sociedad policéntrica y competitiva, basada en una multiplicidad de posiciones teóricas y prácticas en civilizada competición entre sí, o sea en una sociedad en la cual rige un weberiano "politeísmo de los valores". Un politeísmo gracias al cual se genera, dentro de cada grupo, un estructural, pero fructífero, elemento de conflicto: «No puede existir ninguna sociedad humana sin conflictos: semejante sociedad sería una sociedad no de amigos sino de hormigas» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 119). El reconocimiento de este dato lleva a Popper a una exaltación del pluralismo, entendiendo, con esta expresión, no una estéril forma de relativismo que todo lo legitima, sino un fecundo método racional de coexistencia humana, que intenta salvaguardar, en nombre del progreso, la multiplicidad concurrencial de las creencias y de los modos de vida: «Si no hubiera existido la torre de Babel, tendríamos que haberla inventado. El liberal no sueña en un perfecto consenso de las opiniones, sino que espera en su recíproca estimulación, y en el consiguiente desarrollo de las ideas» *(L' opinione publica e i principali liberali,* cit., p. 598). Desde este punto de vista, el pluralismo representa el equivalente socio-político del pluralismo defendido por nuestro autor en el terreno de la teoría del conocimiento con la tesis según la cual *«en interés de la búsqueda de la verdad* toda teoría —cuantas más mejor— debe ser admitida a concurso» *(Alla ricerca di un mondo migliore,* cit., p. 194).

Interrogándose, en una conferencia pronunciada en Zurich en 1958, sobre «¿En qué cree Occidente?», Popper responde que no cree en absoluto en un sistema unitario de ideas para «contraponer con orgullo a la religión comunista del Este» *(Ib.,* p. 213). Sin embargo, oponiéndose a la multitud de «buenas personas» que interpretan este dato como una «debilidad», Popper escribe: «Esta opinión ampliamente difundida es bien comprensible. Pero la juzgo fundamentalmente equivocada. Deberíamos estar orgullosos de no poseer *una única* idea, sino *Muchas* ideas, buenas y malas, de no tener *una* sola fe, no *una* religión, sino *numerosas*

religiones, buenas y malas. Es un signo de la superior energía de Occidente el hecho de que nos lo podamos permitir. La unidad de Occidente sobre *una* idea, bajo *una* fe, bajo *una* religión, sería el fin de Occidente, nuestra capitulación, nuestra obligación incondicionada a la idea totalitaria» *(Ib.,* p. 213). En efecto, insiste Popper, «la creencia en la única, unitaria fe exclusiva, ha producido siempre desgracias y opresiones: del cristianismo medieval al Terror de Robespierre, del fanatismo musulmán al comunismo soviético. Por lo cual, «aquellos entusiastas bienintencionados que tienen el deseo y la exigencia de unificar Occidente bajo la guía de una idea que suscita el entusiasmo no saben lo que hacen. No saben que juegan con fuego — es la idea totalitaria lo que los atrae» *(Ib.,* página 215).

Llegados a este punto, resulta claro que el racionalismo crítico pluralista de Popper tiende a configurarse como una forma de neo-iluminismo antirromántico de declaradas matrices setecientistas y kantianas: «Yo soy un viejo iluminista y liberal» (cfr. R. DAHRENDORF, *Nota sulla discussione delle relazioni de K. R. Popper e Theodor W. Adorno,* en *Dialettica e positivismo in sociología,* cit., p. 151), «Quisiera presentarme... como un filósofo muy anticuado —como seguidor de aquel movimiento superado y desaparecido hace mucho tiempo que Kant llamó "Aufklarung" y otros "Aufklärerei" o también "Aufklärich"» *(Alla ricerca di un mondo migliore,* cit., ps. 207-08). La fisonomía neoiluminista del pensamiento de Popper se ve también en su declarado «optimismo», que él, en un mundo de «mustios profetas del pesimismo», presenta como una posición que, por lo menos, tiene «el mérito de la rareza» *(La storia del nostro tempo: visione di un ottimista,* en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 618). Este optimismo —por parte de un hombre que recuerda haber vivido en la época «de dos absurdas guerras mundiales y de dos criminales dictaduras» *(Alla ricerca di un mondo migliore,* cit., p. 8)— no deriva ciertamente de un superficial desconocimiento de lo negativo. En efecto, Popper, al ser un convencido *imperfectista* tiene bien presentes los límites y la negatividad de la condición humana. Basta pensar por ejemplo que, desde su punto de vista, *toda* la política consiste substancialmente en la elección del mal menor: «Nosotros... creemos en la democracia solamente en esta acepción sobria — *como forma estatal del mal menor.* Así se la ha imaginado también el hombre que ha salvado la democracia y occidente, "la democracia es la peor de todas las formas de gobierno", así dijo una vez Wiston Churchill, "exceptuados todos los demás"» *(Ib.,* p. 224). El optimismo de Popper proviene más bien de la convicción de que nuestro mundo, con todos sus defectos, es el mejor de los existentes hasta ahora: «No afirmo por consiguiente, con Leibniz, que este mundo es el mejor de los mundos posibles. Ni afirmo que nuestro mundo social sea el mejor de todos los posibles. Afirmo solamente

que nuestro mundo social es el mejor que nunca ha existido — el mejor, por lo menos, de los que tenemos conocimiento histórico» *(La storia del nostro tempo,* cit., p. 625).

La razón de este optimismo hacia Occidente, que Popper, en antítesis con la filosofía de los frankfurteses, pero de acuerdo con el último Horkheimer (§897), ha definido de principio a fin su obra, no emana sólo de la constatación del «bienestar» alcanzado por nuestras sociedades, sino también, y sobre todo, de la mayor «humanidad» general de nuestro mundo, que finalmente ha sabido hacer participar aquel conjunto de valores «que nos han sido transmitidos, a través del cristianismo, por Grecia y por Tierra Santa; por Sócrates, como por el Antiguo y por el Nuevo Testamento» *(Ib.,* p. 626). Tanto es así que «en ninguna otra época, ni en ningún otro lugar, los hombres han sido respetados como tales como en nuestra sociedad. Nunca antes fueron tan respetados sus derechos, y su dignidad de hombres, y nunca antes tantos estuvieron dispuestos a afrontar grandes sacrificios por los otros, particularmente por aquellos menos afortunados que ellos» (Ib.). En particular Popper está convencido de que Occidente ha conseguido en gran parte, si no del todo, abolir las mayores penalidades que han insidiado desde siempre la vida social del hombre: la pobreza y el paro de *masas;* las enfermedades y los sufrimientos; la crueldad del derecho penal; la esclavitud y las otras formas de servidumbre; la discriminación religiosa y razista; la falta de instituciones educativas; las rígidas diferencias de clase; la guerra de agresión *(Ib.,* p. 627).

Todo esto no significa obviamente —conviene repetirlo— que Popper esté completamente satisfecho de la realidad *tal como es.* En efecto, por su optimismo progresista y neoiluminista sigue siendo válido el principio del *Estote vigilantes* y el imperativo de la búsqueda incesante de un mundo *mejor* que aquel en el cual se vive: «Ninguna sociedad es racional, pero siempre hay una más racional que la existente y hacia la que, por lo tanto, tenemos el deber de tender *(Rivoluzione o riforme?,* ob. cit., página 48).

BIBLIOGRAFÍA

985. El elenco completo de los escritos de K. R. Popper hasta 1974 se alla en el volumen *The Philosophy of Karl Popper* a cargo de P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), 1974, ps. 1201-1287. — Volúmenes: *Die beiden Grundproblem der Erkenntnistheorie*, manuscritos de 1933, Tubinga, 1979; *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959 (edición original alemana, Viena, 1934); *The Open Society and its Enemies*. I, *The Spell of Plato*; II, *The Hig Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, Londres, 1957; *The Poverty of Historicism*, Londres, 1957; *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963; *Objective Knowledge. Approach*, Oxford, 1972; *Intellectual Autobiography*, en *The Philosophy of K. Popper*, a cargo de P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), 1974, ps. 3-183; nueva edición, *Unended Quest*, Londres, 1976; *The Self and its Brain* (en colaboración con J. C. Eccles), Berlín, 1977; *Postcript to the Scientific Discovery*, Ttowa (N.J.) - Londres, 1982; vol. I, *Realism and*

the Aim of Science; vol. II, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*; vol. III, *Quantum Theory and the Schism in Physics*; *Offene Gesellschaft-Offenes Universum. F. Kreuzer im Gespräch mit Karl R. Popper. Aus Anlass d. 80. Geburtstages d. grossen österr. Philosophen*, Viena, 1982; *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Munich, 1984; *Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch. Mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums* (en col. con K. Lorenz), Munich, 1985.

Contribuciones de Popper a obras colectivas: *Die Logik der Sozialwissenschaften*, en *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, a cargo de H. Maus y F. Fürstenberg, Neuwied und Berlin, 1969; *Normal Science and its Dangers*, en *Criticism and the Growth of Knowledge*, a cargo de I. Lakatos y A. Musgrave, Crambridg, 1970, ps. 51-58; *Revolution oder Reform? H. Marcuse und K. Popper. Eine Konfrontation*, a cargo de F. Stark, Munich, 1971; *Replies to my Critics*, en P. A. Schilpp (a cargo de), *The Philosophy of K. Popper*, cit., ps. 961-1197; *The Rationality of Scientific Revolutions*, en *Problems of Scientific Revolutions: Progress and Obstacles to Progress in the Sciences*, a cargo de R. Harrè, Oxford, 1975.

Artículos: *Logic without Assumptions*, en «Proceedings to the Aristotelian Society», 1947, 6), ps. 251-292; *Indeterminism in Quantum Physic and in Classical Physics*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1950, I, ps. 117-133. 173-175; *The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory*, en S. Körner (a cargo de), *Observation and interpretation*, Londres, 1957, ps. 65-70, 88-89; *Probability Magic or Knowledge out of Ignorance*, en «Dialectica», 1957, II, ps. 354-374; *Quantum Mechanics without Observer*, en M. Bunge (a cargo de), *Quantum Theory and Reality*, Berlín, 197, ps. 7-44; *The Propensity Interpretation of Probability*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1959, 10, ps. 25-49; *Science: Problems, Aims, Responsabilities*, en «Federation Proceedings. Federation of American Societies for Experimental Biology», 1963, 22 (4); *Remarks on the Problems of Demarcation and of Rationality*, en I. Lakatos y A. Musgrave (a cargo de), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsrterdam, 1968, ps. 88-102; *Is there an Epistemological Problem of Perception?, ibid.*, ps. 163-164; *Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science*, en F. J. Ayala y T. Dobzhansky, *Studies in the Philosophy of Biology*, Londres, 1974, ps. 259-284; *Bemerkungen zu Roebles Arbeit und zu Axiomatik*, en «Conceptus», 1974, 8, ps. 53-56; *How I see Philosophy*, en C. T. Bontempo y S. J. Odell (a cargo de), *The Owl of Minerva*, Nueva York, 1975, ps. 41-55; *A Note on Verisimilitude*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1976, 27, ps. 147-149; *The Myth of Framework*, en E. Freeman (a cargo de), *The Abdication of Philosophy*, La Salle (Ill.), 1976, ps. 23-48; *Darwinism as a Metaphysical Research Program*, en «Methodology and Science», 1976, 9, ps. 103-119; *Induction, Deduction, Objective Truth, ibid.*, ps. 163-179; *Some Remarks on Pampsychism and Epiphenomenalism*, en «Dialectica», 1977, 31, ps. 177-186; *On the Possibility of an Infinite Past. A Reply to Withrov*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1978, 29, ps. 47-70; *Natural Selection and the Emergence of Mind*, en «Dialectica», 1978, 32, ps. 339-355; *Is it True What she says about Tarski?*, en «Philosophy», 1979, 54, p. 98; *The Importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy*, en «Free Inquiry», 1981, 2, ps. 7-11; *The Present Significance of two Arguments of Henri Poincaré*, en «Methodology and Science», 1981, 14, ps. 260-264; *A Critical Note on the Greatest Days in Quantum Theory*, en «Fundations of Physics», 1982, 12, ps. 271-276; *Is Determinism self-Refuting?*, en «Mind», 1983, 92, ps. 103-104; *A Proof of the Impossibility of Inductive Probality* (en colaboración con D. Miller), en «Nature», 1983, 302, ps. 687-688; *Campbell on the Evolutionary Theory of Knowledge*, en Radnitzsky-Gerards (a cargo de), *Evolutionary Epistemology*, La Salle (Ill.), 1987, ps. 115-120; *Philosophie et Physique*, en «Revue de Métaphisique et Morale», 1987, 92, ps. 230-237; *Creative Self-Criticism in Science and in Art»*, en «Diogenes», 1989, 14, ps. 36-45.

986-996. Literatura crítica: G. J. de Vries, *Anthistenes Redivivus: P.'s Attack to Plato*, Amsterdam, 1952; W. E. Stuermann, *La logica della scoperta scientifica in K. Popper*, en «Filosofia», 1960, ps. 637-645; M. Bunge (a cargo de), *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honour of K. P.*, Londres, 1964; A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie zur Wissenschaftsleber K. Popper*, Frankfurt dM., 1967; M. Cornforth, *The Open Philosophy and the Open Society: a Reply to dr. Popper's Refutations of Marxism*, Londres, 1968; A. Rossi, *Il Methodenstreit tra la Scuola Analitica di Popper e la Scuola dialettica di Francoforte*, en «La Nuova Critica», 1968-70, ps. 113-124; S. Moravia, *Seccesso e verità. L'epistemologia critica di K. Popper*, en «Nuova Corrente», 1970, 53, ps. 219-279; A. C. Michalos, *The Popper - Carnap Controversy*, La Haya, 1971; M. Mondadori, *Probabilità e contenuto semantico nella «Logica della Scoperta Scientifica» di K. Popper*, en «Lingua e Stile», 1971, ps. 317-333; D. Antiseri, *K. Popper: Epistemologia e società aperta*, Roma, 1972; B. Magee, *Popper*, Londres, 1973; P. A. Schilpp (a cargo de), *Philosophy of K. Popper*, La Salle (Ill.), 1974; D. T. Campbell, *Evolutionary Epistemology*, en P. A. Schilpp (a cargo de), *The Philosophy of K. Popper*, cit., ps. 413-463; P. K. Feyerabend, *Papper's Objective Knowledge*, en «Inquiry», 1974, 17, ps. 475-507; I. Johansson, *A Critique of K. Popper's Methodology*, Stocolmo, 1975; D. A. Kelly, *Popper's Ontologyu: an Exposition and Critique*, en «Southern Journal of Philosophy», 1975, 13, ps. 71-82; F. Nuzzacci, *K. Popper. Un epistemologo falibilista*, Nápoles, 1975; P. Skagestad, *Making Sense in History. The Philosophy of Popper and Collingwood*, Oslo, 1975; G. Benedetti, *Il valore della metafisica nel pensiero di K. Popper*, en «Accademia Patavina di Scienze Lettere e Arti. Atti e Memorie», 1975-76, 3, ps. 76-86; R. J. Ackermann, *The Philosophy of K. Popper*, Amherst (Mass.), 1976; W. Bartley III, *Critival Study Philosophy of K. Pop-*

per. Part I: Biology and Evolutionary Epistemology, en «Philosophia», 1976,6, ps. 463-494; *Part II: Consciousness and Physics, ibid.*, 1978, 7, ps. 675-716; *Part III: Rationality, Criticism and Logic, ibid.*, 1982, 11, ps. 121-221; A. Grunbaum, *Is the Method of Bold Conjectures and Attemped Refutations Justifiably the Method of Science?*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1976, XXVIII, ps. 105-136; G. Giorello, *Il falsificazionismo di Popper*, en L. Geymonat (a cargo de), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VII, Milán, 1976: D. Antiseri, *Regole della democrazia e logica della ricerca*, Roma, 1977; K. Bayertz-R. Scheifstein, *Mythologie der kritischen Vernuft. Zur Kritik der Erkenntnis und Geschichsteorie K. Popper*, Köln, 1977; B. Carr, *K. Popper's Thirld World*, en «Philosophical Quarterly», 1977, 27, ps. 214-226; A. Boyer, *K. Popper: une Epistémologie Laique?*, París, 1978; R. Bouveresse, *K. Popper*, París, 1978; G. Currie, *Popper's Evolutionary Epistemology: a Critique*, en «Synthèse», 1978, 37, ps. 413-431; B. T. Wilkins, *Has History any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History*, Hassocks, Sussex, 1978; S. Lunghi, *Introduzione al pensiero di K. Popper*, Florencia, 1979; J. F. Malherbe, *La philosophie de K. Popper et le Positivisme Logique*, París, 1979; C. Montaleone, *Filosofia e politica in K. Popper*, Nápoles, 1979; M. Falanga, *Sulla Filosofia Critica di K. Popper*, en «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 1979, 34, ps. 177-206; E. D. Klenke, *K. Popper, Objective Knowledge and the Third Eorld*, en «Philosophia», 1979, 9, ps. 45-62; F. Coniglione, *La scienza impossibile*, Bolonia, 1980; R. Cubeddu, *Storicismo e razionalismo critico*, Nápoles, 1980; L. Lentini, *Popper e il problema della demarcazione*, en AA. VV., *La scienza e la critica del liguaggio*, Venecia, 1980; P. Parrini, *Una filosofia senza dogma*, Bolonia, 1980; A. O'Hear, *K. Popper*, Londres, 1980; G. Mininni, *Linguaggio, ragione e mente nell'antropologia filosofica di K. Popper*, en «Scienza Umane», 1980, 6, ps. 279-307; AA. VV., *La sfida di Popper*, Roma, 1981; D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Pádua, 1981; P. Palumbo, *Contro la ragione pigra. Linguaggio, consenza e critica in K. Popper*, Palermo, 1981; M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte*, Bari, 1981: W. H. Newton-Smith, *Rationality in Science*, Londres, 1981; AA. VV., *Popper: il metodo e la politica*, número temático de la «Biblioteca della Libertà», 1982, XIX; AA. VV., *Razionalismo critico e democrazia*, Milán, 1982; P. Levinson (a cargo de), *In Pursuit of Truth. Essays on the Philosophy of K. Popper on the Occasion of his 80th Birthday*, Atlantic Highlands (N.J.), 1982; F. Bellino, *Ragione e morale in K. Popper*, Bari, 1982; M. Buzzoni, *Conoscenza e realtà inK. R. Popper*, Milán, 1982; G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*, Milán, 1982; F. Focher, *I quatro autori di Popper*, Milán, 1982; R. Hahn, *Die Theorie der Erfahrung-München, Kant. Zur Kritik des Kritischen Rationalismus am Traszendentalen Apriori*, Friburo-Munich, 1982; A. Negri, *Il mondo dell'insicurezza. Dittico su Popper*, Milán, 1983; L. Geymonat, *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Bari, 1983; J. Farr, *Popper's Hermeneutics*, en «Philosophy of Social Sciences», 1983, 13, ps. 157-176; T. E. Burke, *The Philosophy of Popper*, Manchester, 1983; A. Vigliani, *K. Popper e J. Eccles: il problema del raporto corpo-mente tra filosofia e scienza*, en «Filosofia», 1983, 34, ps. 87-144; D. H. Clark, *Popper's Solution to the Problem of Human Freedom. A Critical Evaluation*, en «Modern Schoolman», 1983-84, 61, ps. 117-130; D. A. Dombrowsky, *Popper's World 3 and Plato*, en «Diotima», 1984, 12, ps. 186-192; J. D. Gilroy Jr., *A Critique of K. Popper's World 3 Theory*, en «Modern Schoolman», 1984-85, 62, ps. 185-200; G. Currie-A. Musgrave (a cargo de), *Popper and the Human Sciences*, The Hague, 1985; M. Alcaro, *Filosofie democretiche scienza e potere nel pensiero di J. Dewey, B. Russell, K. Popper*, Bari, 1986; A. Antonietti, *Cervello, mente, cultura. L'interazionismo di J. C. Eccles e K. R. Popper*, Milán, 1986; G. Radnitzky, *L'epistemologia di Popper e la ricerca scientifica*, Roma, 1986.

CAPITULO VII

MARXISMO, HERMENÉUTICA Y EPISTEMOLOGÍA DE MOLTMANN A PANNENBERG

997. LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA.

En los mismos años en que en América se estaba afirmando la teología de la muerte de Dios, en Europa nacía la llamada «teología de la esperanza». Aunque ha tenido un éxito mundial y ha encontrado seguidores y fautores por todas partes, cualificándose como un típico movimiento interconfesional, la *Hoffnungstheologie* está estrechamente ligada al nombre de J. Moltmann (§998). Junto a él son habitualmente recordados por ciertos aspectos de su pensamiento, W. Pannenberg (§1001) y E. Schillebeeckx (§1012).

También por lo que se refiere a este movimiento, historia de la teología e historia de la filosofía corren paralelas. En efecto, entre las solicitaciones culturales que han contribuido a la aparición de la teología de la esperanza (o «teología escatológica») sobresale sobre todo «la filosofía de la esperanza» del neomarxista E. Bloch (§§883-888) — o sea el pensamiento de un filósofo que, más que cualquier otro, ha defendido la tesis de la primacía categorial del futuro en la comprensión del hombre y del mundo. «Es un hecho indicativo —declara Moltmann— que el estímulo filosófico de la nueva teología escatológica haya venido directamente del campo marxista y, ciertamente de un tipo ateístico de filosofar. Desapercibido a los teólogos cristianos (a excepción de Paul Tillich) y a los marxistas ortodoxos, Ernst Bloch escribió en 1918 su primer gran "sistema teórico de mesianismo", como lo llamó Margaret Susmann a propósito de su libro *Vom Geist der Utopie.* En 1959 apareció en Alemania la obra madura de su vejez *Das Prinzip Hoffnung.* Con estos escritos Bloch cayo entre frentes contrapuestos: a los religiosos les pareció un ateo; a los ateos un pensador religioso; a los idealistas les pareció un materialista marxista; a los marxistas un idealista. Con sus categorías de "futuro y frente", "esperanza y posibilidad", "*novum* histórico y escatológico", "patria de la identidad y peligro de la nada", Bloch volvió a poner en pie una filosofía de la historia que antes era de algún modo sospechosa. Su incesante interés por la Biblia y su "ateísmo por amor a Dios" lo llevaron cerca de los teólogos y estos a él. Su "principio de la esperanza" es algo totalmente diferente de la filosofía del proceso, de la teoría de la evolución o de una especulación sobre la historia

universal. Es un proyecto filosófico de la esperanza frente al peligro. El futuro está abierto. Puede traerlo todo o nada, el cielo o el infierno. Es necesario decidir sobre el presente. Es comprensible que este pensamiento filosófico sobre el futuro y sobre el tiempo pueda, a su modo, ayudar a una teoría escatológica...» *(La teología della speranza oggi,* 1968, trad, ital., en R. GIBELLINI, *La teología de Jurgen Moltmann,* Brescia, 1975, p. 325).

Según la teología escatológica la esperanza no constituye solamente una de las «virtudes» fundamentales del creyente, sino la dimensión misma de la fe y la óptica privilegiada de la teología. Remitiéndose a los estudios bíblicos de nuestro siglo (de G. von Rod y E. Kásemann) los teólogos de la esperanza opinan, en efecto, que el Dios hebraico-cristiano es, por excelencia, un Dios de la promesa y del futuro. Tanto es así que ellos, en abierta contraposición a toda una tradición teológica y filosófica, proponen traducir la conocida auto-definición de Dios en la Biblia «Yo soy el que soy» (Es. 3, 14), con la fórmula «Yo soy el que seré». Y puesto que la llamada a la esperanza presupone siempre una «diferencia óntica entre aquello que es y aquello que no es aún, entre existencia y esencia, entre realidad actual y realidad futura: tanto en el hombre como en el cosmos» («"Il prinzipio speranza" y la "teologia della speranza" apéndice a J. MOLTMANN, *Teologia della speranza,* trad, ital., Brescia, 1970, 6ª ed. 1981, p. 353), la teología escatológica no cree en una *adaequatio rei et intellectus,* o sea en una realidad idéntica a la propia idea, sino, más bien, en la *inadaequatio rei et intellectus,* o sea en la separación entre realidad como es y la realidad como debería ser. Esta manera de pensar, que implica una insatisfacción de base frente a lo existente, está acompañada de una actitud de abierta contestación del status quo: «Paz con Dios —dirá Moltmann— significa discordia con el mundo». En otras palabras, como observa Metz, la autocomunicación de Dios en la Escritura se entiende como una palabra de promesa en la cual el anuncio *(Verkündigung)* es preanuncio *(Ankündigung)* del futuro y por lo tanto desmentido *(Aufkündigung)* del presente.

En virtud de este planteamisnto histórico-futurístico, la teología escatológica comporta el rechazo de toda forma de «individualidad pía y autosuficiente» y el crítico rechazo de la historicidad «desencarnada» de los existencialistas y de los teólogos de la palabra (de Barth a Bultmann). Fieles a una concepción comunitaria y activista de la existencia, los teólogos de la esperanza «no están interesados sólo en ofrecer una distinta *interpretación* del mundo, sino en *transformar* el mundo en espera de la divina transformación» (J. MOLTMANN, *La teologia della speranza oggi,* cit., p. 324). Dicho de otro modo: la teología escatológica no puede ser una doctrina de espera puramente *pasiva* «para la cual el mundo y su tiempo aparecen como una especie de sala de espera prefabricada

en la cual se tiene que pasar aburridamente y ociosamente de una silla a otra, esperando que se abra la puerta del locutorio de Dios» (J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo,* trad, ital., Brescia, 1969, p. 90). Debe, más bien, autocomprenderse como escatología «crítica» y «productiva» bien consciente de que la creencia en un «Dios sin futuro» ha producido históricamente el ateísmo de aquellos que buscaban un «futuro sin Dios» (cfr. J. MOLTMANN, *Religione, rivoluzione e futuro,* trad, ital., Brescia, 1971, p. 186). En efecto, mientras «la fe cristiana eliminaba de su propia vida aquella esperanza futura que constituye su nervio y transfería el futuro a un más allá o a la eternidad... *la esperanza emigraba fuera de la Iglesia,* y bajo algún aspecto deformado, se revolvía siempre de nuevo contra ella» (J. MOLTMANN, *Teologia della speranza,* cit., p. 9; cursivas nuestras). En consecuencia, aun sin reducirse a esperanza puramente intra-mundana (y por ello a-tea), la esperanza ultra-mundana del cristianismo —que puede encontrar su cumplimiento sólo con la resurrección de los muertos— debe ser capaz de servir de estímulo a una confiada, y ejemplarmente comprometida, acción *en el* mundo.

Impedir la «emigración» de la esperanza fuera de la Iglesia, y, al mismo tiempo, volver a llevar al cristianismo y a la teología a su substancia *propia:* he aquí la tarea fundamental que la teología de la esperanza —en un contexto histórico de universal «esperar», como fue el de los años sesenta— se ha propuesto llevar a cabo en nuestro siglo.

998. MOLTMANN: EL DIOS DE LA PROMESA.

El autor gracias al cual el tema de la «esperanza» ha llegado a ser el fulcro de un «giro» decisivo de la teología es Jürgen Moltmann, uno de los representantes más ilustres y comprometidos de la teología mundial actual.

JÜRGEN MOLTMANN nació en Hamburgo en el año 1926. Prisionero de guerra, empezó sus estudios teológicos en el campo de concentración de Northon-Camp, en Gran Bretaña, prosiguiéndolos en Gotinga, donde se licenció en 1952. Después de haber desarrollado actividad pastoral en Brema y de obtener la plaza de historia de los dogmas y teología sistemática (1957), enseñó teología en la Escuela Superior de Wuppertal y, a continuación, en la Universidad de Bonn. De 1967 en adelante enseñó teología sistemática en la Universidad de Tubinga. Entre sus principales obras recordamos: *Teología de la esperanza* (1964), *Religión, revolución y futuro* (1969), *Sobre la alegría de la libertad y sobre el placer del juego* (1971), *Hombre. La antropología cristiana tras los conflictos del presente* (1971), *El Dios crucificado* (1972), *El experimento esperanza* (1974), *Teología política* (1974), *La iglesia en la fuerza del Espíritu* (1975). En

el decenio 1954-64 Moltmann se dedicó sobre todo a la profundización de problemáticas (la «perseverantia sanctorum») o de figuras (Pezel, Calvino, Bonhoeffer) de la historia de la teología, a las cuales dedicó una serie de escritos. En 1964 publicó *Teología de la esperanza,* que fue inmediatamente saludada como el manifiesto de una nueva teología. Hablando más tarde de este trabajo, y de su fortuna, Moltmann dirá: «el eco, que desde 1964, ha encontrado *Teología de la esperanza* no sólo en el "viejo mundo" de Europa, sino también en el nuevo mundo, en los países socialistas y por último hasta en Japón, ha sido una gran sorpresa. Esto no ha dependido tanto del libro cuanto de la atmósfera de la época. El tema, por así decirlo, estaba en el aire. Por esto la teología-de-la-esperanza no ha fundado ni siquiera una escuela, y esto me alegra, pero ha cambiado el clima de la reflexión teológica, y esto aún me alegra más. Por suerte he encontrado pocos discípulos e imitadores, pero muy unidos, que han empezado a mirar y a moverse en la misma dirección, partiendo cada uno de su puesto. Teólogos protestantes y católicos, pietistas y liberales, socialistas y teólogos de la desmitificación han acogido el tema y yo he aprendido de ellos» («Mirada retrospectiva personal sobre los últimos diez años», 1970, trad, ital., en R. GIBELLINI, *La teología de Jürgen Moltmann,* cit., p. 332).

Durante mucho tiempo, afirma Moltmann en la Introducción a su obra de 1964, la escatología ha sido entendida como una «doctrina de las cosas últimas», o sea como un discurso de acontecimientos que un día habrían hecho irrupción en el mundo y en la historia: el retorno de Cristo en gloria, el juicio universal y la venida del Reino, la resurrección de los muertos y la nueva creación de todas las cosas. Pero relegando estos acontecimientos «al último día», la teología tradicional ha acabado por privarlos de su significado normativo y crítico para los días que se viven ahora sobre la tierra: «Por eso, estas doctrinas sobre las cosas últimas, constituían los estériles capítulos finales de la dogmática cristiana; eran como un apéndice inorgánico convertido en apócrifo e irrelevante» *(Teología della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana,* cit., p. 9). En realidad, insiste nuestro autor, la escatología no es *uno* de los componentes del cristianismo, sino que es su esencia o nota *dominante,* capaz de abarcar en sí, en su apertura angular, *todos* los datos de la fe: «El cristianismo es escatología desde el principio hasta el fin, y no solamente un apéndice: es esperanza, es orientación y movimiento hacia adelante» *(TS.,* p. 10). En efecto, la esperanza se conecta directamente con la resurrección del Cristo crucificado, o sea con el acontecimiento en el cual se cruzan todos los misterios de la salvación: «El cristianismo se mantiene o cae con la realidad de la resurrección de Jesús de entre los muertos por obra de Dios... Una fe cristiana que no sea fe en la resurrección no puede, por lo tanto, decirse ni cristia-

na ni fe» *(TS.,* p. 170). Es más, la conexión entre el concepto de esperanza y el de resurrección es tan estrecha que el libro de nuestro autor, como ha observado Wolf-Dieter Marsch, habría podido titularse «teología de la resurrección», por más que este título habría sido menos sugestivo y menos nuevo («Editorial» en AÁ. Vv. *Dibattito sulla "teologia della speranza" di Jürgen Moltmann,* trad, ital., Brescia, 1973, ps. 15-16).

Suponiendo que el *horizonte* adecuado del discurso sobre Dios es el horizonte Mesiánico y escatológico; resulta evidente, según nuestro autor, que la teología cristiana tiene un único problema verdadero: el problema de la esperanza y del futuro *(TS.,* p. 10). Tanto es así que al principio normativo de la teología clásica, «fides quarens intellectum — credo ut intelligam», le sigue ahora la fórmula «spes quaerens intellectum — spero ut intelligam» *(TS.,* p. 26) y la interpretación de la teología como «docta spes» (*TS.,* p. 29). Fe y esperanza aparecen por lo tanto *inseparablemente* unidas. Para evidenciar este dato, nuestro autor utiliza una expresión fundamentalmente blochiana y materialmente calviniana: «en la vida cristiana la prioridad pertenece a la fe, pero la primacía a la esperanza» *(TS.,* p. 14; cfr. R.GIBELLINI,ob. cit., ps. 80 y sgs.). En efecto, comenta nuestro autor, sin la fe en Cristo y en el hecho de la resurrección (que diferencia la escatología de la utopía), la esperanza sería una fantasía suspendida en el aire, mientras que la fe sin esperanza sería tibia y estaría destinada a morir *(TS.,* p. 14).

La naturaleza escatológica del cristianismo está acompañada de una *nueva* visión de lo divino. Más que manifestación o epifanía (theós epiphanés) el Dios cristiano es *Promesa y* su tiempo propio no es el pasado o el presente, sino el futuro. Dios es «la Potencia del futuro», esto es, un Ser «que no podemos tener en nosotros o sobre nosotros, sino siempre solamente delante de nosotros; que nos sale al encuentro mediante sus promesas de darnos un futuro y que precisamente por esto no podemos nunca "tener" sino solamente esperar en una esperanza activa» *(TS.,* p. 10). Pero sin embargo, después de la helenización del cristianismo y su aprisionamiento en categorías metafísicas, esta visión futurística de Dios se perdió. En efecto la teología, cogida por el entusismo del cumplimiento *(Enthusiasmus der Erfllung)* acabó por evidenciar el elemento epifánico de la fe, en detrimiento del escatológico, y por substituir el Dios bíblico de la esperanza por el Absoluto estático e inmutable de la filosofía. Después de esta indebida grecización, el concepto parmenídeo del ser «penetró profundamente en la teología cristiana» *(TS.,* p. 22) y JHWH, el Dios que posee «el futuro como característica esencial (Bloch) acabó por asumir el aspecto del *totum simil* de eleática memoria. En realidad, protesta Moltmann, el Dios de los cristianos no es el eterno presente de la ontología clásica, sino el futuro de salvación del hombre y del mundo.

Si se prescinde de la *Introducción* (de la cual hemos mencionado los motivos de fondo) y del primer capítulo (que es un análisis histórico-crítico de las distintas interpretaciones teológicas del carácter escatológico de la revelación cristiana — de Weiss a Pannenberg) *Theologie der Hoffnung,* como ha notado Hans-Georg Geyer (cfr. AA. Vv. *Dibattito,* etc., cit., p. 79), se puede subdividir en dos grandes secciones. La primera (caps. II y III) ofrece *una fundamentación* de la escatología cristiana, la segunda (caps. IV y V) se ocupa de las consecuencias de la misma. Moltmann basa la escatología cristiana, y por lo tanto la teología de la esperanza, en la Biblia, mostrando sus raíces sea en el Antiguo Testamento (cap. II) sea en el Nuevo (cap. III). En su interpretación del Antiguo Testamento, Moltmann recibe principalmente la influencia de Gerhard von Rad (1901-71) y de Bloch —dos estudiosos que han visto el núcleo de la experiencia veterotestamentaria en los símbolos del *éxodo* y del *Reino, y* que han interpretado la Biblia como el libro que llama a los hombres a «levantar las tiendas» y a ponerse en camino hacia el país de «detrás del horizonte», o sea hacia el reino futuro de la salvación. En efecto, nuestro autor cree que la historia de Israel es la historia de una «palabra de promesa», que inicialmente parece referirse solamente al pueblo elegido, pero que al fin consigue abrazar a *todas* las gentes y tomar la forma de una victoria sobre la muerte: «La universalización de la promesa alcanza su éschaton en la promesa del gobierno de Yahvé sobre todos los pueblos. La intensificación de la promesa se mueve hacia la realidad escatológica mediante la negación de la muerte» *(TS.*, ps. 133-34; en el texto originario el pasaje está en cursivas).

Pasando al análisis del Nuevo Testamento, Moltmann quiere demostrar que también tiene carácter substancialmente «promisorio». En efecto, el cristianismo no es tanto cumplimiento de promesas, cuanto más bien validación *(bebaiosis)* de las promesas anteriores y *promesas en sí mismo:* una «promissio inquieta» destinada a no encontrar reposo más que en la resurrección de los muertos y en la nueva creación.

999. MOLTMANN: ESPERANZA Y MISIÓN.

Si la primera parte de *Theologie der Hoffnung,* que sanciona bíblicamente la escatología, está basada en la categoría de «promesa», la segunda, que deduce los *efectos* de la escatología cristiana (cap. IV y V), está basada en la categoría de «misión». Moltamnn insiste en la relación existente entre estos dos conceptos: «La *pro-missio* del Reino es el fundamento de la *missio* del amor por el mundo» *(TS.,* p. 229), «*la promissio* del futuro universal conduce necesariamente a la *missio* universal de la comunidad hacia todos los pueblos» (TS., ps. 229-30).

En el capítulo cuarto, nuestro autor, delinea las relaciones entre escatología e historia. Denunciando la bancarrota de las diferentes filosofías de la historia de la edad moderna, afirma que sólo la escatología cristiana, la cual mantiene el devenir en el horizonte de lo nuevo y de la esperanza, es capaz de evidenciar correctamente la historicidad de la historia y garantizar una comprensión adecuada de ella. En efecto, sólo con el cristianismo «En el puesto de una metafísica universal de la historia» se pondría, en la esperanza del Reino, «una misión que tiene como meta el universal futuro aún no presente» *(TS.,* p. 277). El quinto y último capítulo de *Theologie der Hoffnung* estudia cuál debe ser, en la sociedad contemporánea, la forma concreta de una esperanza escatológica cristiana viva. En la sociedad moderna de tipo industrial-liberal, observa Moltmann, el cristianismo ha perdido definitivamente el rol de «religión de sociedad», de *cultus publicus,* que había tenido desde los tiempos de Constantino. En efecto, en el mundo moderno, caracterizado políticamente por la existencia de un Estado neutral en materia de religión y cualificado socialmente por una especie de hegeliano «sistema de las necesidades», la religión ha perdido la antigua función *civil* y se ha reducido a simple cultus *privatus.*

Sin embargo, aunque excluida del «centro integrador» de la sociedad contemporánea y despojada de la misión de representar «el más alto fin de la sociedad», la religión no está en absoluto «liquidada». Es más, le son dados otros roles, en los cuales «no tiene nada que ver con el *finis principalis* de la sociedad moderna, pero puede ejercer dialécticamente funciones de consuelo con respecto a los hombres que deben vivir en esta sociedad moderna» *(TS.,* p. 320). Tales funciones de consuelo son fundamentalmente tres. La primera es la del cristianismo como «culto de la nueva subjetividad». Con esta expresión nuestro autor pretende aludir al hecho de que la sociedad actual tiende a confiar a la religión «la salvación y la protección de la esfera humana personal, individual y privada» *(TS.,* p. 320). La segunda es la de la religión como «culto de la fraternidad humana» *(TS.,* p. 326), o sea del cristianismo como conjunto de «comunidades» capaces de formar un escudo contra la «sociedad» anónima e inhumana de las megalópolis industriales: «En este espacio no preformado, no organizado y no público, dejado libre por la sociedad industrial, se difunden círculos, las sectas, las asociaciones de todo tipo. En este espacio también los grupos y los círculos cristianos pueden llegar a ser una especie de Arca de Noé para los hombres socialmente marginados» *(TS.,* p. 329).

Un tercer rol es el de la religión «como culto de la institución». Remitiéndose a los estudios antropológicos de A, Gehlen, Moltmann muestra cómo la institucionalización de la vida pública y social nace de la permanente necesidad de seguridad del hombre, el cual, en la historia, adquie-

re conciencia de sí como de un ser en peligro, y por lo tanto «se mueve para suprimir la historicidad de su propia historia» y para descargar en los otros la responsabilidad y la angustia de sus propias decisiones. En este ámbito, la Iglesia es vista como la garantía máxima de la seguridad de la vida en general: «La institución de las iglesias opera como si fuera una institución suprema que supera la seguridad institucional de la vida, y de la cual esperamos seguridad contra los supremos miedos de la existencia» *(TS.,* p. 332). Moltmann rechaza en bloque estas tres funciones sociales de «consuelo» ejercidas por la religión contemporánea. En efecto, aunque no exista con miras a una «eclesiasticización del mundo» (*TS.,* p. 337), la cristianidad no existe tampoco al objeto de una «estabilización institucional» de la sociedad, puesto que el Evangelio no implica «conformismo de la cristianidad con el ambiente circundante» *(TS.,* p. 37, sino conflicto con las cosas «socialmente obvias» — en base al principio, ya mencionado en la *Introducción,* según el cual la fe «no hace tranquilo al hombre sino inquieto, no paciente sino impaciente. Ella no calma el *cor inquietum* sino que ella misma es este *cor inquietum* en el hombre. Quien confía en Cristo no se adapta a la realidad tal como es sino que empieza a sufrirla y a contradecirla. Paz con Dios significa discordia con el mundo, puesto que el estímulo del futuro prometido incide inexorablemente en la carne de toda realidad presente incumplida» *(TS.,* p. 15).

Desarrollando una reflexión sobre la misión específica de la cristianidad —que en muchos aspectos se inspira en la teología neerlandesa del apostolado de A. van Ruler— nuestro autor sostiene que la comunidad cristiana no vive consigo misma y para sí misma, sino con miras al venidero reino de Dios. En efecto, ella se alimenta de la palabra de Dios, pero «la palabra, en cuanto promesa de un futuro escatológico y universal, indica alguna cosa que la supera, indica adelante a las cosas vivientes, e indica alrededor, hacia el amplio mundo, hacia el cual las cosas venideras están en efecto viviendo» *(TS.,* p. 334). En cuanto fundada sobre *la promissio,* la cristianidad es, por lo tanto, *missio* por excelencia, entendiendo en efecto con ésta, «la esperanza de la fe en la acción» (cfr. *Des Ziel der Mission,* en «Evangelische Mission-Zeitschrift» 1/1965, p. 1). En otras palabras, tener fe, desde el punto de vista de Moltmann, «significa esperar aquellas realidades abiertas de la resurrección y esperar una esperanza capaz de anticiparlas y de hacer que estén presentes» (AA. Vv., *La teologia contemporánea,* cit., p. 259), en cuanto el envío misionero no comporta solamente la difusión de la fe y de la esperanza, sino también una «transformación histórica de la vida» *(TS.,* p. 338), en vista «de la paz venidera, de la libertad y dignidad venideras del hombre» *(TS.,* p. 336). Todo esto implica naturalmente, por parte de la cristianidad actual, una *ruptura* explícita con el ambiente circundante, y su

configuración en términos de «comunidad del éxodo» capaz de servir de conciencia crítica del mundo. Solamente de este modo, la cristianidad, bien consciente de ser «Iglesia de Dios» en cuanto «Iglesia del mundo» *(TS.,* p. 336), aparecerá de verdad al servicio de la salvación de los hombres y será como «una flecha lanzada en el mundo para indicar el futuro» *(TS.,* p. 337).

El volumen de Moltmann, traducido bien pronto a los principales idiomas del mundo, ha dado origen a un amplio debate, que, por lo menos inicialmente, ha interesado sobre todo al área cultural de lengua alemana, holandesa y checoslovaca (cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., p. 123 y sgs.). Lo esencial de este debate ha sido recogido en el ya mencionado volumen *Diskussion über die « Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann,* que contiene también un ensayo de respuesta de nuestro autor. Como demuestra este *dossier,* la teología escatológica, paralelamente a los consensos y a los entusiasmos suscitados, ha caído «bajo el tiro cruzado de frentes contrapuestos», que lo han acusado por ejemplo de haber subrayado demasiado el aspecto escatológico de la fe (en detrimiento del epifánico), de haber mirado demasiado al futuro (en detrimiento del presente y del pasado), de haber insistido demasiado en el concepto genérico de «cristianidad» (en detrimiento del más circunscrito de Iglesia), etc. En particular, por lo que se refiere al quinto libro, Moltmann ha sido inculpado de ser «nebuloso» y «abstracto», y de contentarse con estériles «generalidades programáticas». Por ejemplo, Hans-Georg Geyer, escribe que «donde hay necesidad de análisis detallado e intenso, hay en cambio, el peligro de que aparezca una pura línea conceptual» *(Dibattito,* etc., cit., p. 96). Análogamente, Hendrikus Berkhof, después de haberse preguntado «¿Qué significa nuestro estar-en-camino en las cuestiones sociales y políticas de nuestra época?» declara que «sobre estos puntos Moltmann no es en absoluto concreto» *(Ib.,* p. 237).

Aun habiendo contestado a esta lluvia de objeciones de modo sutil y brillante —sosteniendo por ejemplo que la importancia dada al futuro y la presente elefantiasis de la dimensión escatológica no implican en absoluto una puesta entre paréntesis del pasado y del presente, sino solamente una *distinta* interpretación de éstos— Moltmann ha sentido, con todo, la exigencia de volver a pensar en clave más *concreta* el entero discurso de la teología de la esperanza. Tanto es así que la mayor parte de los ensayos posteriores de nuestro autor «expresan el intento de hacer determinada la negación y de analizar con concreción las acciones de la esperanza» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 147). De este modo, nuestro autor ha acabado por mostrarse cada vez más atento al momento práctico-histórico de la esperanza cristiana y por converger objetivamente con la «teología política» delineada por el católico Metz (§§1002-1004). Sin embargo, después de un período de profundizaciones antropológicas *(Hom-*

bre. Antropología cristiana tras los conflictos del presente, 1971) y después de un experimento de teología lúdica *(Sobre el juego,* 1971), Moltmann —paralelamente a las investigaciones de teología política, entendida como «praxis de la esperanza»— ha ido orientándose hacia la elaboración de aquella «teología de la cruz» que representa su segunda gran contribución a la teología actual (§§1013-1014).

1000. PANNENBERG: HISTORIA Y REVELACIÓN.

También está vinculada, por lo menos en parte, a la teología de la esperanza, la obra de Pannenberg, otra de las figuras más famosas de la teología protestante actual y de la ecumene cristiana de nuestro siglo.

WOLFHART PANNENBERG nació en el año 1928 en Stettino. Estudió filosofía y teología en Berlín, Gotinga, Basilea y Heidelberg. Su actividad teológica se inicia en 1953, con la licenciatura en teología en Heidelberg, y continúa durante muchos años de ensañanza, antes en la misma Heidelberg, después en Wuppertal, Maguncia y finalmente en Munich — donde, a partir del año 1968, enseñó teología sistemática y dirigió el Instituto ecuménico de la Facultad teológica evangélica. Entre sus principales obras recordamos: *Revelación como historia* (1961), *Que cosa es el hombre* (1962), *Cristología. Conceptos fundamentales* (1964), *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (1967), *La teología y el Reino de Dios* (1969), *El credo y la fe en el hombre de hoy* (1972), *Cristianismo y mito* (1972), *Epistemología y teología* (1973).

Según Pannenberg, el interrogante suscitado por Bonhoeffer sobre la posibilidad de ser *a un tiempo* cristianos y hombres modernos («Wie er zugleich Christ und neuzeitlicher Mensch sein Kann») representa el problema de fondo del creyente de hoy y el hilo conductor de toda investigación teológica actual (cfr. *Reformation zwischen gestern und margen,* Gütersloh, 1969, p. 22). El «ser-modernos», para Pannenberg, significa saber acoger en toda su plenitud la batalla iluminística contra el principio de autoridad en *todos* los campos, incluido el de la fe: «nosotros debemos aprender una vez más la lección, que los siglos a partir del inicio del iluminismo han deletreado con su lucha contra el pensamiento autoritario en el cristianismo y por la utilización adulta del propio saber» *(Ib.,* p. 8). En efecto, según Pannenberg, como observa Mauricio Pagano, es autoritaria «toda pretensión que quiera hacer aceptar al hombre una noticia no controlable racionalmente, basando su valor en la autoridad de la fuente que la ha transmitido» olvidando que el hombre, mayor de edad, «afirma y realiza su dignidad de hombre precisamente sometiendo a la honesta crítica de su razón toda pretensión de verdad» *(Lessico dei teologi del secólo XX,* cit., voz «Pannenberg», p. 794). En

otros términos, «para nuestro teólogo el iluminismo ha representado un punto de no retorno para la cultura; ha lanzado un desafío a todo pensamiento pre-moderno que se presente aún con planteamientos autoriales, desafío que una teología moderna, post-iluminística tiene la misión de recoger» (R. GIBELLINI, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia, 1980, p. 280). Tanto es así que el estudioso de Stettino, en polémica con los teólogos de la palabra, sostiene que «la crítica racional del iluminismo y de sus herederos respecto a la tradición cristiana debe ser *acogida positivamente* por la teología para poder ser *superada» (Rivelazione come storia*, trad, ital., Bolonia, 1969, *Apéndice* a la 2ª edic., p. 230; cursivas nuestras).

El proyecto pannenbergiano de una teología anti-autorial, conceptualemente (y no sólo cronológicamente) post-iluminística, presupone una constante interrelación entre filosofía y teología. En efecto, nuestro autor, aunque ya no considera practicable la vieja teología natural, se niega a expulsar de la teología la dimensión filosófica y crítica. Es más, la obra de Pannenberg, globalmente considerada, se presenta como «un amplio y sistemático intento —moderno, post-iluminístico— de refundación *(Neubegründung)* de la teología cristiana, con miras a una reconciliación entre fe cristiana y razón crítica» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 284). Un intento del cual el encuentro-choque con la filosofía resulta un componente esencial e ineludible, con el fin de evitar aquella «deletérea» metodología subjetivística en virtud de la cual «los contenidos de la fe son tomados en consideración sólo a partir de la decisión de la fe y por lo tanto son comprensibles y convincentes sólo por la fe» *(Glaube und Wirklichkeit*, Munich, 1975, Worwort, ps. 8-9).

El pensamiento de Pannenberg se ha desarrollado en estrecha conexión con el llamado «Círculo de Heidelberg» *(Heidelberg Kreis)* del cual él ha sido el mayor representante. La importancia *de* este Círculo, en el ámbito de la teología alemana contemporánea, es ya indiscutible. Como escribe James Robinson, «es el primero en sobresalir de la generación alemana que, nacida bastantes años después de la primera guerra mundial, creció en la época de la subida del Tercer Reich, de la segunda guerra mundial y de la caída de 1945, y alcanzó su madurez en la *Bundesrepublik.* Es también la primera escuela teológica alemana de los tiempos recientes, que no es de un modo u otro un desarrollo de la teología dialéctica de los años 20» *(Theologie als Gestichte*, Zurich-Stuttgart, 1967, p. 25). En efecto, con esta escuela, que Pannenberg presenta como un «círculo de trabajo» *(Arbeitskreis)* abierto a la discusión y a la investigación *colectiva*, «se opera en el campo de la teología evangélica un giro, que conduce a la superación de una época que había estado dominada por las teologías de Barth y de Bultmann, y lleva a una recuperación de la dimensión histórica y escatológico-futúrica de la fe cristiana» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 28).

Como lo demuestra el título del volumen-manifiesto del grupo (firmado además de Pannenberg, por Rolf Rendtorff, Trutz Rendtorff y Ulrich Wilckens) la tesis fundamental del «Heildelberger Kreis» es el concepto de la revelación como historia *(Offenbarung als Geschichte),* La nueva orientación teológica encuentra su primer esbozo teórico y polémico en el artículo pannenbergiano de 1959 *Advenimiento de salvación e historia:* «La historia es el horizonte más amplio dentro del que la teología cristiana se mueve. Todos los problemas y las soluciones teológicas encuentran su sentido sólo en el contexto de la historia de Dios con la humanidad y, a través de ésta, con la entera creación... Estas premisas, que están en la base de la teología cristiana, deben ser hoy defendidas, dentro del pensamiento teológico, de una crítica que llega desde dos vertientes: la filosofía existencial de Bultmann y Gogarten, que disuelve la historia en la historicidad de la existencia, y la tesis del carácter suprahistórico del genuino contenido de la fe, como ha sido delineada en la tradición histórico-salvífica de Martin Káhler. La suposición de un núcleo suprahistórico de la historia, y por lo tanto la diferenciación histórico-salvífica de la *histoire,* estaba ya presente en Hofmann, pero fue vigorosamente retomada sobre todo por Barth, el cual interpreta la encarnación en términos de "historia origianaria". Esta perspectiva, como por lo demás también aquella que reduce la historia a historicidad, desemboca inevitablemente en una devaluación de la historia verdadera.

Dos años después de *Advenimentos de salvación e historia,* Pannenberg aclara y sistematiza su punto de vista en el ya mencionado volumen colectivo *Revelación como Historia* (1961) enunciando en siete tesis la nueva propuesta teológica. En la primera tesis, contestando la idea de una autorrevelación inmediata de Dios a través de la palabra, Pannenberg declara que «la autorrevelación de Dios, según los testimonios bíblicos, no ha sucedido directamente —por ejemplo a la manera de una teofonía—, sino indirectamente, a través de las gestas históricas de Dios» (ob. cit., p. 163; en el texto originario «las tesis» son enunciadas en cursivas). La segunda tesis afirma que «la revelación no tiene lugar al principio sino al final de la historia revelada» *(Ib.,* p. 169), o sea en la *totalidad* del curso histórico. La tercera tesis sostiene que «a diferencia de particulares apariciones de la divinidad, la historia-revelación *(Geschichtsoffenbarung)* está abierta a todos los que tengan ojos para ver. Tiene carácter universal *(Ib.,* p. 173). En otros términos, la verdad revelada, en virtud de su carácter histórico, no es «un asunto de capillas» *(Ib.,* p. 176), en cuanto la revelación del Dios de la Biblia se muestra «a todas las miradas, en todas las naciones; no es un conocimiento esotérico reservado solamente a unos pocos» *(Ib.,* p. 190). Esta reivindicación del carácter histórico-universal está acompañada de una enésima toma de posición contra Barth y Bultmann: «La predicación no puede decir: la

cosa es dudosa; primero tienes que hacer el salto hacia la fe, para estar seguro. Si fuera así, sería necesario dejar de ser teólogos y cristianos. La predicación debe decir: la cosa es sin duda cierta, por esto puedes arriesgarlo todo — tu confanza, tu vida, tu futuro» *(Ib.,* ps. 177-78). La cuarta tesis afirma que la revelación universal de la divinidad de Dios no se ha realizado aún en la historia de Israel, sino solamente en la suerte de Jesucristo «en cuanto allí se realiza anticipadamente el fin de todos los acontecimientos» *(Ib.,* p. 179). La quinta tesis confirma la conexión del evento Cristo con la historia de Israel, y por lo tanto la estrecha relación entre Antiguo y nuevo Testamento *(Ib.,* p. 185).

La sexta tesis argumenta que «en el desarrollo de concepciones extrajudaicas de la revelación en las iglesias cristianas de origen pagano, se expresa la universalidad de la automanifestación escatológica de Dios en la suerte de Jesús» *(Ib.,* p. 189), en cuanto «la asimilación de la gnosis por parte de la primitiva teología cristiana... tiene de hecho la función de hacer ver que el Dios que ha resucitado a Jesús es el dios no solamente de los hebreos, sino también de los gentiles» *(Ib.,* p. 191). La séptima tesis proclama que en relación con los acontecimientos de la historia, que son los únicos medios de revelación, la palabra puede asumir una triple función: la palabra predice los hechos (palabra de Dios *como promesa);* la palabra prescribe aquello que se hace (palabra de Dios como *directiva);* la palabra se refiere a los hechos y los proclama (palabra de Dios como *relación y Kérigma).* La palabra se entrelaza así con los hechos «pero ya no añade nada a la venida de Dios. Los acontecimientos, en los cuales Dios ha mostrado su divinidad, son evidentes por ellos mismos en el ámbito de su contexto histórico» *(Ib.,* p. 194; cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., ps. 52-53). Con esta última tesis Pannenberg quiere pues demostrar cómo la revelación, aun siendo una realidad primariamente histórica, y por lo tanto transverbal, no está compuesta por hechos desnudos, sino por acontecimientos que reciben significado sólo en relación con una tradición, esto es, con un bien determinado horizonte lingüístico-verbal: «Los acontecimientos de la historia hablan su lenguaje, el lenguaje de los hechos; pero este lenguaje sólo se puede oír en el contexto y en el ámbito de la tradición y de la espera en el cual suceden los hechos» *(Ib.,* p. 192); «la historia nunca está constituida por los llamados *bruta facía...* la historia también es siempre "historia de la tradición" *(Überlieferungsgeschichte» (Ib.).*

De estas siete tesis, la central y resolutoria, que está en la base de toda teología (y filosofar) de Pannenberg, es la cuarta. Él mismo escribe que se trata «del punto más importante de la nueva concepción del concepto de revelación propuesta por nosotros» *(Ib.,* p. 239, *Apéndice).* Para entender adecuadamente el alcance filosófico, y no sólo teológico, de esta doctrina, es necesario tener presente que para Pannenberg, como para

Dilthey (al cual él se remite explícitamente), todo suceso tiene su significado definitivo solamente en el *todo* al cual pertenece, o sea, por cuanto se refiere a los acontecimientos, en la *historia universal.* Pero ¿cómo es posible captar la globalidad de la historia, si nosotros conocemos sólo *una* parte, la pasada y la presente, y si ella está por principio abierta al futuro? Nuestro autor cita las palabras de Dilthey: «Sería necesario esperar al fin del curso de nuestra vida, a la hora de nuestra muerte, para poder abarcar con la mirada aquel conjunto que nos permita individuar también el nexo que liga todas sus partes. Habría que esperar al fin de la historia para tener todo el material necesario para determinar su significado» *(Werke,* VII, p. 233). En otros términos, si para captar el sentido de los acontecimientos es necesario mirar al final de la historia, puesto que ésta aún no ha sido dada, parece excluida la posibilidad misma de un saber *histórico fundamentado.* El idealismo alemán ha tratado de superar el obstáculo suponiendo que la historia es dada a priori, en su concepto. Pero este método ha acabado por poner entre paréntesis la estructural apertura y contingencia de la historia. De esto deriva precisamente la grandeza y la miseria de Hegel, que nuestro autor define como «Mi más importante maestro de filosofía» y del cual hereda sobre todo, aunque dándole una distinta interpretación, la categoría de *totalidad* (cfr., a este propósito, las observaciones de M. Pagano en *Storia ed escatologia nel pensiero de W. Pannenberg,* Milán, 1973, ps. 85-102 y 188-94).

Según Pannenberg el único modo de resolver el problema del acceso a la totalidad de la historia sin caer en las aporías del idealismo y del hegelismo, es ver en Cristo la «prolepsis» o la «anticipación» del cumplimiento de la historia. En otras palabras, desarrollando de un modo original el concepto heideggeriano de *Vorlaufen* (del cual el autor de *Ser y Tiempo* había hablado a propósito de la muerte y de la posibilidad de «ser-un-todo» por parte del Estar) Pannenberg hace de Cristo la preaparición de lo definitivo, esto es, la prolepsis, *en la* historia, del fin de la historia, y por lo tanto la clave de la comprensión del sentido *global* de la historia misma. En efecto, lo que le ha pasado a Jesús —con la resurrección de los muertos— es aquello que sucederá a todos en el fin de los tiempos: «el fin del mundo realizará simplemente a escala cósmica aquello que ya le sucedió a Jesús» *(Rivelazione come storia,* cit., p. 182, «la resurrección del cricificado es autorrevelación escatológica de Dios» *(Ib.,* p. 183). Pannenberg está persuadido de que esta doctrina, que él contrapone a la perspectiva antitotalizante de Gadamer (§983), permite salvaguardar, al mismo tiempo, la naturaleza no-conclusa del proceso histórico y el carácter absoluto de la historia de Cristo: «El carácter proléptico del destino de Jesús justifica... el hecho de que el futuro siga estando aún abierto para nosotros, a pesar de que Jesús sea la revelación *definitiva* del Dios de Israel, Dios de todos los hombres» («Che

cos'e la veritá?, en *Questioni fondamentali di teologia sistematica,* cit., p. 248; cursivas nuestras).

Las *tesis* de Pannenberg han provocado un amplio debate entre los estudiosos, en el cual han intervenido teólogos y filósofos de distinta orientación (para un documentado examen a este propósito cfr. R. GIBELLINl, ob. cit., ps. 55-106). Nuestro autor ha replicado a las críticas en varias ocasiones, deteniéndose sobre todo sobre el rol de la palabra en el hecho revelador y sobre el carácter de definitividad (por más que en su prolepticidad) de la suerte de Cristo. Además del modelo de Cristo como «prolepsis del fin» él ha insistido, en efecto, sobre el modelo de Cristo como «epílogo escatológico de la historia», señalando en el Nazareno el acontecimiento que recapitula *(Zusammenfassung) y* redime a todos los otros: «ahora yo veo también la peculiaridad de la historia de Jesús, que basa su definitividad como revelación de Dios, en el hecho de que también ésta ha sido un acontecimiento que en su conjunto unifica y reconcilia todo otro acontecimiento» *(Stellungsnahme zur Diskussion,* en *Theologie als Gestchichte* Zurich-Stuttgart, 1967, p. 307). Al mismo tiempo, Pannenberg ha ido acentuando el hecho de que *toda* la historia, si se considera a la luz de Cristo, posee un significado revelador y salvífico. De ahí la polémica contra aquellas posiciones (por ejemplo de Cullmann y, en parte, de Rahner) que, a su juicio, tienden a relegar el evento histórico-salvífico en una especie de «sección» o de «gueto» de la historia universal.

La doctrina de la «revelación como historia», de la cual hemos recordado los puntos principales, representa el esqueleto teórico general de todos los escritos teológicos de Pannenberg, en particular de la *Crsitología* (1964), que concretiza metodológicamente sus principios y directrices (J. M. Robinson habla de «ejecución historiográfica»), insistiendo en una «cristología desde abajo» que parte del terreno concreto de la historia.

1001. PANNENBERG: HOMBRE, DIOS Y ESPERANZA

Junto a la doctrina de la revelación y de la historia, otro de los núcleos centrales —y filosóficamente más importantes— de la teología de Pannenberg es la antropología.

El texto base de la meditación pannenbergiana sobre el hombre es *Was ist der Mensch?* (1962), aunque el interés por el tema antropológico está presente en *todo* el arco de su obra, hasta los últimos escritos. Pannenberg parte de la constatación de la importancia actual de la antropología y de la distinta imagen del hombre elaborada por la época moderna. La metafísica clásica había asignado al hombre un puesto bien definidp en

el orden del Todo, considerándolo como un microcosmos, esto es, como un universo en pequeño. De este modo, al hombre se le comprendía a partir del mundo y se le destinaba a reproducir en sí la estructura del cosmos. En cambio, el individuo contemporáneo «ya no quiere estar insertado en un orden del mundo o de la naturaleza, sino que quiere ser el señor del mundo» *(Che cos'e l'uomo? L 'antropología contemporánea alla luce della teologia,* trad, ital., Brescia, 1974, p. 9), «el mundo ya no es la casa del hombre, sino que es simplemente el material para su actividad transformadora» *(Ib.,* p. 10). Para describir el específico modo de ser del hombre en el mundo, Pannenberg recurre al cancepto de *Weltoffenheit.* Con este término antropológico —introducido por Max Scheier y utilizado por Adolf Portmann y Arnold Gehlen— se quiere subrayar el hecho de que el hombre, a diferencia del animal, no está vinculado al ambiente *(umwelgehunden),* sino que está constitutivamente «abierto al mundo» en cuanto «puede tener experiencias siempre nuevas» y responder a la realidad percibida de formas «casi ilimitadas» *(Ib.,* p. 13).

Sin embargo, argumenta nuestro autor, el salto humano hacia el mundo no significa *solamente* apertura «hacia experiencias frescas» *(Ib.,* p. 15), sino también apertura *más allá* del mundo *(über die Welt hinaus).* En otras palabras, el hombre, según Pannenberg, se encuentra en un estado de *Selbsttranszendenz}* (auto-transcendencia) y tensión radical, que lo proyectan, más allá de todo límite, hacia lo ilimitado — y por lo tanto hacia Dios: «La palabra de Dios sólo puede ser utilizada sensatamente si indica a Aquel que está frente a la ilimitada necesidad humana de tener un punto de apoyo» *(Ib.,* p. 19); «Aquello que para los animales es el ambiente, para el hombre es Dios: meta donde cada esfuerzo suyo puede encontrar satisfacciones y donde su destino se cumple» *(Ib.,* p. 21). Estar abiertos al mundo significa pues, en substancia, según Pannenberg, estar abiertos a Dios: «Darum bednetet Weltoffenheit im Kern Gottoffenheit» (*Was íst derMensch? Die antropologie der Gegenwart im Lichte der theologie,* Gotinga, 1962, III ed., 1968, p. 40; cfr. trad, ital., cit., página 59).

De todo esto derivan algunas consecuencias base. Ante todo la transcendencia de la cual habla nuestro autor no se configura com un transcender sin objeto (al modo de Bloch y de Sartre), sino como una actividad que remite a un misterioso Fundamento infinito capaz de completar « la deficiencia ontológica del hombre y que sirve de incitación a la búsqueda (cfr. «La questione su Dio», en *Questioni fondamentali di teologia sistemática,* cit., p. 415 y sgs.). En segundo lugar, el hecho de que la apertura al mundo remita a la apertura a Dios *(Gottoffenheit)* no implica ciertamente un desconocimiento de la *Weltoffeneit* en favor de un «alejamiento ascético del mundo» *(Che cosa e l'uomo,* cit., p. 23), sino una asunción de la *Gottoffenheit* a principio propulsor de la propia *Wel-*

toffenheit: «La apertura ilimitada al mundo deriva sólo del destino del hombre más allá del mundo» *(Ib.,* p. 20). En otros términos, para Pannenberg, «remitirnos a Dios no deshumaniza nuestra vida, ni la aliena del mundo, sino que más bien garantiza su realización en aquello que tiene de más auténticamente humano y en su originaria unión con el mundo» (M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg,* cit., p. 45). En tercer lugar, la apertura al mundo y a Dios, observa Pannenberg, es sólo uno de los polos del ser-hombre del hombre; el otro polo es el encerrarse del yo en sí mismo *(Ichhaftigkeit):* «Toda la vida humana está centrada sobre esta tensión entre egocentrismo y apertura al mundo» *(Che cosa é l'uomo,* cit., p. 61), esto es, sobre la tensión bipolar entre «centridad» y «excentridad», entre el encerrarse en sí mismo y la apertura de sí a lo otro. Obviamente, del egocentrismo se pasa fácilmente a aquella degeneración patológica suya que es el egoísmo — raíz de todo pecado.

En cuanto capacidad de transcender cualquier situación dada, la *Weltoffenheit* comporta una apertura constitutiva al mundo y al futuro *(Offenheit für die Zukunfí).* Pero puesto que el futuro es por definición imprevisible, el hombre, para no quedar paralizado por la angustia Kierkegaardiana, tiene necesidad de confiar en la realidad: «Sin esta confianza no es posible vivir» *(Ib.,* p. 35). Por lo cual nuestra existencia es siempre un *vivir en la esperanza.* Esta última no se detiene ni siquiera ante la muerte. Es más, gracias a ella, la apertura al mundo llega a ser apertura más allá de la muerte *(Offenheit über den Tod hinaus),* en cuanto «así como está llevado por su apertura al mundo a pensar en Dios que está ante él, más allá del mundo, el hombre está igualmente obligado a pensar también en una vida más allá de la muerte» *(Ib.,* p. 50). Manifestaciones de esta esperanza en una existencia «post-mortem» son las diversas filosofías y religiones del mundo. En nuestra tradición occidental existen, a este respecto, dos principales corrientes de pensamiento: la teoría griega de la inmortalidad del alma y la creencia en la resurrección de los muertos — una idea, esta última, que desde los persas pasó a los judíos y, a través de estos, al cristianismo y al islamismo *(Ib.,* p. 55). La primera, en virtud del presupuesto de un alma *separada* del cuerpo, choca contra la orientación básica de la antropología moderna, que ve en el hombre una estructura *unitaria.* La segunda, en cambio, presuponiendo «una reanudación de la vida en cierto modo corpórea» se combina mejor con el aparato conceptual de la antropología actual *(Ib.).*

Estos apuntes antropológicos sobre el tema de la esperanza han sido retomados y desarrollados en *Der Gott der Hoffnung,* un breve pero fundamental escrito de 1965 (publicado originariamente en una miscelánea en homenaje a Ernst Bloch) que representa el documento más significativo de la adhesión de Pannenberg a la teología de la esperanza. Nuestro

teólogo reconoce abiertamente los méritos del filósofo marxista: «La teología cristiana quizás un día dará las gracias a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, cuando encuentre el coraje de utilizar su categoría central, el concepto pleno de "escatología"... Bloch nos ha enseñado a comprender la potencia arrolladora del futuro aún abierto, de la esperanza que lo anticipa, para la vida y el pensamiento de los hombres...» *(Il Dio della speranza,* en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit., p. 434). Sin embargo, Pannenberg opina que el filósofo de la esperanza, al no haber basado *en* Dios la confianza en el Reino futuro ha acabado por construir sobre la arena. En efecto, observa nuestro autor, resulta difícil conciliar el motivo blochiano de las potencias y latencias ínsitas en el proceso cósmico con el énfasis en el carácter de *novedad* propio del futuro, puesto que un futuro que *ya* estuviera situado en tales potencias representaría una simple prolongación evolutiva de nuestras posibilidades y esperanzas — y por lo tanto no llegaría ya con aquella rapidez y novedad que lo hacen tan distinto de todo aquello que ha sido y de todo aquello que es *(Ib.,* ps. 435-36). Además, continúa nuestro autor, si la esperanza del reino no fuera otra más que la expresión simbólica de tendencias humanas psíquicamente comprobables, dicha esperanza ya no tendría razón alguna de subsistir cuando consiguiese hacer a los hombres satisfechos de sí mismos y de sus condiciones de vida. De ahí la tesis-clave de Pannenberg: «La primacía del futuro y de su novedad está garantizada solamente si el reino futuro se basa ontológicamente en sí mismo y si su futuro no depende exclusivamente de los actuales deseos y aspiraciones del hombre. Y es precisamente esta primacía ontológica del futuro del reino sobre lo entero real, y sobre todo sobre aquello que es psíquicamente dado, lo que es puesto en evidencia por la imagen bíblica del "reino de Dios" *(Ib.,* p. 436).

Obviamente, una tesis de este tipo, que señala el paso de una *filosofía* de la esperanza a una *teología* de la esperanza, implica el rechazo de aquello que Bloch llamaba la «opulenta mitología basada en el pasado». En efecto, un Dios que fuera concebido como una persona-cosa o una hipóstasis reificada, esto es, como un absoluto que subsiste «en el modo de la datidad» *(Ib.,* p. 437), no sería ya creíble. El único Dios posible hoy en día es el que posee el futuro «como cualidad ontológica», esto es, un Dios que, en armonía con la Biblia aún no es, sino que será. En otros términos, Dios no es un objeto presente o un acrónico ser metaobjeto *(hintergegenständliches)*, sino una «potencia del futuro» *(Macht der Zukunft).* Según Pannenberg, esta acepción futurística de Dios, en modo alguno despoja al hombre de su libertad: «En cambio, un ser actual, que fuera también omnipotente, acabaría por anularla, dada su superioridad. Y en cambio es peculiar de la potencia misma del futuro librar al hombre y abrirlo a *su* futuro, a su libertad» *(Ib.,* p. 438). Además,

definir a Dios como potencia del futuro no quiere decir renunciar a su eternidad, sino reconceptualizarla de un modo distinto: «Si Dios debe ser pensado como el futuro incluso del pasado más lejano, entonces él existia antes del nuestro y de todo presente, por más que manifestara de un modo definitivo su propia divinidad solamente en el futuro de su reino. Él era aquel futuro que con potencia se manifestaba ya en cada presente. El futuro de Dios implica pues su eternidad» *(Ib.,* p. 439).

La doctrina de la revelación como historia y la concepción del hombre en términos de esperanza y de tensión hacia el futuro son los dos aspectos del pensamiento de Pannenberg que más han influido en la teología de nuestro tiempo. Otra decisiva contribución suya proviene de las reflexiones sobre el estatuto epistemológico de la teología (§1022-1023).

1002. METZ: LA TEOLOGÍA DEL MUNDO.

La teología de la esperanza contenía promesas y temáticas aptas para promover su desarrollo en la dirección de una teología *política.* Las razones de este itinerario, favorecido por la específica atmósfera histórica y cultural de la segunda mitad de los años sesenta, han sido indicadas por el propio Moltmann: «Debo confesar con actitud crítica que en *Teología de la esperanza* he dejado plantado al lector a propósito de las cuestiones relativas a *una praxis* de la esperanza. Algunos ciertamente creían saber aquello que querían, pero después no veían qué pasos *concretos y* progresivos se debían dar. Quizás tampoco yo lo sabía con certeza y esperaba que otros me lo indicaran. ¿Por qué uno debe encontrar algo por sí solo? Mientras tanto creo ver más claro. Y esto lo debo, entre otros, a mi colega católico Johann Baptist Metz, que ha abierto el camino de la teología escatológica a la teología política» *(Sguardo retrospettivo personale sugli dieci anni,* cit., p. 334; cursivas nuestras).

JOHANN BAPTIST METZ nació en el año 1928 en la ciudad de Welluck (Alemania occidental). Doctor en filosofía (1952) y teología (1961), enseñó teología fundamental en la Universidad de Munich, y es miembro del Comité Internacional de la revista «Concilium». Entre sus obras más importantes mencionamos: *Antropocentrismo cristiano. Estudio sobre la mentalidad de Tomás de Aquino* (1962), *Sobre la teología del mundo* (1968), *La fe en la historia y en la sociedad* (1977). Metz comenzó sus estudios filosóficos y teológicos en la Universidad de Innsbruck, donde sufrió la influencia de algunos autores ocupados en reelaborar la escolástica tradicional a través de una filosofía transcendental-existencial. Escribió su tesis doctoral en filosofía (sobre Heidegger) bajo la dirección de E. Coreth y su tesis doctoral en teología (sobre Santo Tomás de Aquino) bajo la guía de Rahner (cfr. F. P. FIORENZA, «The Thought of J.

B. Metz: Origin, Positions, Development» en *Philosophy Today*, X, 1966, páginas 247-52).

En la tesis doctoral en teología Metz vió en el llamado «giro antropocéntrico» la esencia de la modernidad, y, en Tomás, al guía de dicho giro. En efecto, en *Christliche Anthropozentrik* afirma que aunque Tomás siguió ligado en parte a superestructuras conceptuales y categoriales griegas, el «principio formal» o la «mentalidad» de fondo *(Denkform)* de su pensamiento ya son tendencialmente modernos. Tanto es así que mientras la mentalidad griega es «cosmocéntrica», la de Tomás es «antropocéntrica» *(Antropocentrismo cristiano,* trad, ital., Turín, 1969, p. 51). Por mentalidad cosmocéntrica Metz entiende una comprensión del ser *(Seinsverständnis)* que tiene como modelo la objetividad mundana, mientras que por mentalidad antropocéntrica entiende una comprensión del ser que tiene como modelo el hombre y su libre subjetividad *(Ib.,* ps. 52-53). Según Metz este antropocentrismo «formal» —que puede coexistir perfectamente con un teocentrismo «contenutístico» o «material»— es profundamente cristiano y se implica en la Biblia. Mérito de Tomás es, en efecto, haber representado un *treait d'union* válido entre Sagrada Escritura y filosofía: «En el pensamiento de Tomás se inicia así el giro que del cosmocentrismo griego... lleva al antropocentrismo cristiano, esto es, el paso de la objetividad a la subjetividad, de la substancia al sujeto o, más precisamente, de una compresión óntica a una comprensión ontológica del sujeto, del mundo al hombre, de la naturaleza a la historia, de la universalidad abstracta a la universalidad concreta, de la concepción estático-espacial-cosal a la temporal-personal *(Ib.,* p. 115). Por estos motivos, la síntesis tomística, más que una sistematización teológica de la filosofía griega, puede ser considerada como una etapa de la naciente filosofía moderna — la cual, más allá de sus intenciones, sería pues, en su núcleo básico, «objetivamente» cristiana.

El interés por el mundo moderno y por el correspondiente giro antropocéntrico constituyen también el motivo dominante de *Zur theologie der Welt,* el escito más conocido de Metz. El punto de partida de este trabajo (compuesto de artículos «que van desde 1961 a 1967», *Prefacio)* es la constatación de que «el mundo hoy se ha vuelto mundano», por lo cual «la fe viene a ser puesta en cuestión por esta mundanidad universal» *(Sulla teologia del mondo,* trad, ital., Brescia, 1969, p. 11). Desdichadamente, observa Metz, muchos creyentes, frente a dicho proceso de mundanización, se limitan a «un no fundamental» *(Ib.,* p. 13). En realidad, una teología «no puede resignarse a la hipótesis de que el proceso moderno de mundanización es, en su núlceo esencial, no cristiano y que el devenir del mundo históricamente tangible se haya desarrollado, por esta razón, de manera epocal, en dirección opuesta a la de la historia de la salvación», en cuanto "el espíritu" del cristianismo está infuso para

siempre en la "carne" de la historia del mundo y... debe conservarse y afirmarse a través del camino irreversible de éste» *(Ib.,* ps. 13-14). En consecuencia, la tarea actualmente más urgente es la de «interpretar a la luz de la teología católica esta mundanidad del mundo que crece continuamente» *(Ib.,* p. 11, nota), mostrando cómo ésta, en su fundamento, si no en sus manifestaciones históricas singulares, ha surgido no *contra,* sino *gracias* al cristianismo *(Ib.,* p. 17).

El principio rector de Metz es que «Dios ha aceptado en su Hijo Jesucristo al mundo, con un acto definitivo y escatológico» *(Ib.,* p. 18), sin, con esto, anular el mundo en su *ser propio:* «Dios no violenta aquello que asume, no lo chupa, no lo diviniza, hasta convertirlo en puro teofanismo. Dios no es igual a los dioses, no es un usurpador, un Moloch. Dios no destruye —y precisamente aquí está su divinidad— al otro en la diferencia que lo distingue. Él más bien acepta al otro precisamente *en cuanto otro que él (Ib.,* p. 23). En otros términos, Dios no es el «competidor», sino el «garante» del mundo: «"acepcionalidad" y "autonomía" no están aquí en oposición sino que crecen en medida recíprocamente proporcional. Un mundo aceptado llega a ser entonces solamente y verdaderamente mundo en sus auténticas posibilidades mundanas no ya "no obstante", sino precisamente "porque" está insertado por el amor de Dios en el espacio vital intratrinitario» *(Ib.,* p. 21). Por lo cual, concluye Metz, mediante la asunción del mundo en Jesucristo, el mundo no se convierte en un «pedazo» de Dios y Dios no se convierte en un «sector» intr'amundano: «Más bien precisamente gracias a tal mediación el mundo aparece como totalmente mundano y Dios absolutamente divino; el mundo se manifiesta no es su divinidad, sino precisamente en su no-divinidad» *(Ib.,* p. 26).

Esta «desdivinización» y «desmitologización» del mundo, que resulta antitética a cualquier forma de «divinismo cósmico inmediato» *(Ib.,* p. 32), muestra toda su originalidad en relación con la doctrina griega del ser: «Para los griegos el mundo era propiamente y siempre numinoso, principio obscuro, apenas iluminado, de Dios mismo, crepúsculo de los dioses en todos sus horizontes. Esta visión no permitía nunca que el mundo llegase a ser completamente mundano en cuanto no permitía que Dios fuera totalmente Dios. Es bien sabido que a la concepción griega del mundo le faltaba el motivo de un Dios creador y transcendente. Dios era concebido más bien como principio del mundo...» *(Ib.,* p. 31). La desacralización del mundo comporta, simultáneamente, la disponibilidad del mundo al hombre. Tanto es así que allá donde no existe fe alguna en un creador transcendental —nota Metz— no se da tampoco una verdadera mundanización del mundo y se halla ausente la figura del hombre "señor" de la creción. Paradógicamente, pues, es precisamente la fe quien fundamenta aquella «hominización» total del mundo que cons-

tituye el dato más notable de la época moderna: «Aquello que en el mundo hoy llama inmediatamente y en primer lugar la atención no son los *vestigia Dei,* sino los *vestigia hominis.* La "creación" de Dios aparece —en el camino de su hominización— como cada vez más mediata y filtrada por la "obra" del hombre. En mayor o en menor medida, en todo aquello con lo que tenemos que ver en nuestra existencia, nosotros no nos encontramos en la naturaleza creada por Dios, sino en el mundo proyectado cada vez y transformado por el hombre — y aquí una vez más con nosotros mismos» *(Ib.,* p. 59).

Esto no significa que la hominización conduzca inevitablemente al ateísmo y a la descristianización. En efecto, no es la hominización *como tal* lo que es anti-cristiano (hemos visto cómo es un rasgo de la mentalidad bíblica), sino sólo una hominización impregnada de «falsos dioses» y «falsas ideologías» *(Ib.,* p. 66), o sea *aquel* tipo de hominización que lleva al mundo a cerrarse secularísticamente en sí mismo y a producir la alienación, más que la realización, del hombre: «El mundo hominizado aparece como un *mundo deshumanizado...* No solamente el mundo como naturaleza, sino también el hombre está expuesto a la amenaza de ser cada vez más "manipulado". En efecto, él mismo no sólo determina, en cuanto sujeto, el proceso de hominización, sino que al mismo tiempo corre, y cada vez más, el peligro de ser degradado a objeto de aquella planificación y reglamentación experimentadora y dominadora del mundo» *(Ib.,* p. 72). Sin embargo, precisamente porque la hominización, al lado del enorme peligro de la deshumanización, esconde en sí la *chance* de una humanización más profunda de la existencia humana» *(Ib.,* p. 73), la responsabilidad de la fe crece desmesuradamente: «La hominización del mundo no puede abandonarse a las ideologías; debe ser tomada en la esperanza como carga y deber del creyente» *(Ib.,* p. 74). En efecto, nuestro autor está convencido de que la Iglesia, abandonando su propio «narcisismo eclesiológico» *(Ib.,* p. 79) debe *medirse* factivamente con el mundo: «La Iglesia no es simplemente no-mundo, no existe "al lado" o "encima" de nuestra sociedad secularizada, sino en *ella,* como la comunidad de aquellos que buscan vivir de las promesas de Dios, enunciadas y definitivamente confirmadas en Jesús, la cual por eso *contagia* de esta esperanza siempre nuevamente a la sociedad que la rodea, criticando sus absolutizaciones y sus cierres» *(Ib.,* p. 88; cursivas nuestras).

De ahí la improrrogable necesidad, por parte de la teología del mundo, de convertirse en escatología *crítico-creadora:* «El cristianismo es "colaborador" para este reino que nos ha sido prometido de paz y justicia universal... La ortodoxia de su fe debe "realizarse" siempre en la ortodoxia de su acción escatológicamente orientada... *(Ib.,* p. 89). Obviamente una teología del mundo que se deja guiar por esta escatología crítica y creadora, puntualiza Metz, no puede ser ya elaborada con el estilo

y con las categorías de la vieja cosmología metafísica, es decir, con un sistema teórico en el cual «domina la jerga del "siempre yo" *(Ib.,* p. 94) y en el cual el problema del aún-no-sido y de lo realmente nuevo está escondido *(Ib.).* Ni tampoco puede desarrollar su tarea con el estilo de una teología puramente transcendental-existencial-personalista entretejida de categorías de lo íntimo y de lo apolítico *(Ib.,* p. 90 y 108). En otras palabras, una eficaz teología del mundo y de la esperanza tiene su lógico puesto en la teología política.

1003. METZ: LA TEOLOGÍA POLÍTICA.

La teología política tiene su manifiesto programático en el texto de la conferencia pronunciada por Metz en el Congreso Internacional de Teología de Toronto (20-24, VIH, 1967). Publicada por primera vez en *Concilium* (edi. ital., VI, 1968, ps. 13-31), dicha conferencia fue incorporada también en *Sulla teologia del mondo,* con el título «Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica» (ps. 107-23).

En ella, después de haber comenzado diciendo que el concepto de "teología política" resulta ambiguo y expuesto a «malentendidos», sobre todo por remoras de tipo histórico, Metz afirma: «ruego a los lectores que quieran entender el discurso sobre teología política únicamnete en el uso que yo haré de él — y en el sentido que intentaré aclarar. Yo entiendo la teología política en primer lugar como corrección crítica de una tendencia extrema de la teología actual a la privatización. Al mismo tiempo, la entiendo positivamente como el intento de formular el mensaje escatológico a la luz de las condiciones solicitadas por nuestra sociedad actual» *(Sulla teologia del mondo,* cit., p. 107). La necesidad de una «desprivatización» de la teología deriva del hecho de que la ruptura entre religión y sociedad —consumada a partir del Iluminismo— ha acabado por reducir la praxis de la fe «a la decisión amundana del individuo» *(Ib.,* p. 108) y por dar lugar a las diversas operaciones de transcendentalización y de existencialización de la teología. En realidad, replica Metz, «la salvación a la cual se refiere en la esperanza en la fe cristiana no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación empujó a Jesús a un conflicto mortal con los poderes públicos de su tiempo. Su cruz no tiene lugar en el *privatissimum* de la relación personal-individual y tampoco en una esfera puramente religiosa., ésta queda "fuera"...» *(Ib.,* página 112).

Para establecer la tarea positiva de la teología política, Metz recurre a la noción de «reserva escatológica» *(eschatologischer Vorbehalf).* Con esta categoría central de su proyecto teológico intenta subrayar cómo las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, justicia,

reconciliación— no pueden ser *identificadas* con ningún orden social, alcanzado por los hombres, aunque no comportando, como tales, una relación «negativa», sino «crítica y dialéctica» en relación con la sociedad. Tanto es así que las promesas a las que ella se refiere «no son un horizonte vacío de religiosa espera... sino un imperativo crítico y liberador para vuestro presente, estímulo y deber para hacer operativas estas promesas y por lo tanto para "realizarlas" en las condiciones históricas presentes...» *(Ib.,* ps. 113-14). Aunque excluya una (marxística) autorredención histórica por parte del hombre —en cuanto «la última palabra sobre la historia y sobre la salvación pertenece a Dios— la reserva escatológica hace pues de la esperanza cristiana no ya un opio, sino un *estímulo* para la libertad creadora del hombre. Es más, es precisamente en virtud de la reserva escatológica que la teología política, como escribe Marcel Xhaufflaire, tiende a configurarse como «un discurso de la crítica de la sociedad, de la crítica de la iglesia y de la crítica de la teología» *(Introduzionealla "teologia politica de Johann Baptist Metz,* Brescia, 1974, p. 20).

Metz está persuadido de que una iglesia coherente con los dictámenes de la teología política debe institucionalizar su propio potencial subversivo, puesto que «no el individuo, sino la iglesia como institución es portadora de una actitud crítica en relación con la sociedad» *(Sulla teologia del mondo,* cit., p. 119). En efecto, frente a la experiencia del «humanismo amenazado», la Iglesia debe saber movilizar «aquella potencia cristiana del amor» que está en el centro de su mensaje y de su tradición *(Ib.,* p. 118). Obviamente, observa Metz, una Iglesia plasmada según los principios de la teología política tiene poco en común con la Iglesai del pasado. En efecto, escribe sin medios términos nuestro teólogo, «no hay ninguna gran idea crítica de la sociedad —sea revolución o iluminismo, razón o incluso amor, libertad— que no haya sido denegada por el cristianismo histórico y por sus instituciones. Frente a este hecho es más útil recurrir a justificaciones postizas e interpretatorias. Lo que se necesita es solamente una nueva *praxis* de la Iglesia. ¿Debe esperarse? Nosotros pensamos que sí. Todo lo que diremos a continuación está sostenido por esta «confianza» *(Ib.,* ps. 116-17); cursivas nuestras).

Este original programa de teología política, enunciado por Metz en 1967, suscitó inmediatamente un amplio y movido debate —aún más «encendido» que el que surgió a propósito de *Theologie der Hoffnung.* La primera fase de dicho debate se desarrolló en Alemania en el bienio 1967-69, y acabó con la intervención-respuesta de Metz; con el título «La "teología política", en discusión» (contenida en el volumen colectivo *Diskussion zur "politischen theologie",* 1969). Contestando a Hans Maier, que en «¿Teología política? Objeciones de un laico» había criticado el término mismo de «teología política», considerándolo demasiado equívoco muy ligado a una visión conservadora de la sociedad, Metz obser-

va cómo otras terminologías resultan semánticamente aún más infelices: «La determinación de "teología negativa" o "teología dialéctica" que podría parecer justificada mirando al procedimiento, ya está históricamente bloqueada. "Teología social" me parece aún más ambigua que "teología política" y el término propuesto por H. Maier *"theologie publique"ya.* no es traducible a la lenguas anglosajonas y germánicas. "Teología crítica" me parece, a decir verdad, un pleonasmo: se insinuaría la suposición de que otros no hacen ninguna teología crítica...» *(Dibattito sulla teologia politica,* trad, ital., Brescia, 1971, ps. 233-34). Nuestro autor precisa además que la suya hay que entenderla como una «nueva» teología política, que no tiene nada que compartir con la «vieja» teología política (sea en la versión pagana sea en la cristiana), y que está ligada al significado crítico y emancipatorio que la categoría de lo político ha ido adquiriendo a partir del iluminismo *(Ib.,* ps. 233-47). Otra puntualización se refiere a la relación entre teología política y praxis política. Metz rechaza todo «deductivismo» que intente derivar, de principios teológicos y escatológicos, máximas políticas inmediatas, puesto que en tal caso se tendría un tipo de ideologización de la política y de politización de la escatología. En otros términos, la teología política, según nuestro autor, no se entiende como una teoría de la cual «deducir la praxis política, sino como hermenéutica política, o, más exactamente, como una hermenéutica teológica de una ética política: «La "teología política" es pues la hermenéutica específica cristiana de una ética política como ética de cambio» *(Ib.,* p. 251).

Respondiendo a la acusación según la cual la teología política sería demasiado poco «cristológica» (con el riesgo de reducirse a una especie de «teoría crítica» barnizada cristianamente) y demasiado unilateralmente orientada hacia el futuro (con el riesgo de olvidar el pasado y la tradición), Metz esboza una teoría de la fe como *memoria,* entendiendo, por esta última, no la tendencia (común) a ver el pasado «con los colores del sueño», sino una (marcusiana) manera de disociarse de los hechos como son, en nombre del recuerdo de contenidos *subversivos* y peligrosos para el *status quo:* «En la fe de los cristianos renuevan la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi,* creyendo hacen memoria del testamento de su amor en el cual el reino de Dios entre los hombres se ha manifestado para destruir principalmente el poder que marca las relaciones humanas, en cuanto Jesús se desposó con la condición de los oprimidos, de los marginados y de los "modestos"...» *(Ib.,* p. 256). Metz está persuadido de que la Iglesia —obviamente un tipo de Iglesia de la cual se puede decir que «los poderosos duermen más tranquilos sin ella» *(Ib.,* p. 276)— deba *encarnar* en el más alto grado esta «memoria peligrosa-liberadora» de Cristo, «precisamente para que no sea acallada de una manera restauradora-romántica la herencia de la moderna histo-

ria de la libertad y para no precipitarse en una idea de progreso regordeta y pequeño burguesa o totalitaria» *(Ib.,* p. 261).

En fin, contra la idea de una sincronización y tendencia a la identificación entre historia y escatología de la salvación e historia profana de la libertad —que para algunos críticos constituiría el resultado inevitable de la teología política— nuestro autor hace notar una vez más que el concepto de «reserva escatológica» evita los opuestos peligros de la identificación pura y simple o de la diferenciación *tout court* entre los dos órdenes. Puntualizaciones parecidas se encuentran también en un segundo volumen misceláneo titulado *Aún subre "Teología política"; el debate continua* (1972), en el cual Metz, junto a su asistente Kuno Füssel, ofrece un cuadro crítico sintético de aquello que la teología política *no* quiere ser. Después de haber re-definido la teología política como esfuerzo «por expresar el mensaje escatológico del cristianismo en relación con la época moderna como figura de la razón crítico-práctica» (trad, ital., Brescia, 1975, p. 55), nuestro autor, examina las diversas «figuras de constitución» de la teología política, repitiendo que ésta no es ni una revisión modernizada de la vieja teología política clásica *(Ib.,* p. 64), ni un «neoclericalismo enmascarado» *(Ib.),* ni un intento «de poner bajo tutela, y de dominar, a los laicos en la iglesia a través de una "teología del oficio"» *(Ib.),* ni una «peligrosa neopolitización de teología e iglesia» *(Ib.,* p. 65), ni «una unilateral "teología de la praxis" *(Ib.),* ni «una apologética puramente exterior del cristianismo con tendencia progresista» *(Ib.),* ni mucho menos, como escribe Füssel, «una terapia de tratamiento para los cristianos y teólogos frustrados o rebeldes, que en el transtorno político quieren rehacerse una nueva autoconciencia, para consolarse a ellos mismos y a los demás de la pérdida de substancia cristiana o incluso para representar del modo más ostentoso posible la autodisolución de la teología en una época ateística» *(Ib.,* p. 12).

En la primera mitad de los años sesenta, paralelamente al nuevo clima cultural y teológico (caracterizado por la crisis de las perspectivas frankfurtesas y por una mayor atención a los temas del dolor y de la cruz) Metz fue desarrollando cada vez más su teología política en el sentido de una «teología memorial y narrativa de la redención». Particularmente significativos, a este propósito, son *Breve apología del narrar* (1973) y *Redención y emancipación* (1973). En el primer trabajo Metz insiste sobre el carácter originariamente narrativo, y no argumentativo, del cristianismo, cuyo dato central está constituido por el recuerdo-narración de la suerte de Jesús de Nazareth: «La cristiandad, entendida como comunidad de creyentes en Jesucristo, no es en primer lugar una Comunidad interpretativa-argumentativa; es más bien una comunidad memorativa-narrativa dominada por una voluntad práctica...» (ahora en *La fede nella storia e nella societa,* trad, ital., Brescia, 1978, p. 206). En

el segundo trabajo Metz efectúa un análisis crítico del concepto cristiano de «redención» y del moderno de «emancipación» sacando a la luz el carácter *global* —y no «dividido en dos partes y abstracto»— de la salvación cristiana, la cual no concierne solamente a la opresión social y política, sino que abarca la historia del sufrimiento en su totalidad, afrontando también cuestiones «últimas» como la perfección, la culpa y la muerte» (ahora en *La fede,* etc., cit., ps, 117-32).

En una fase más reciente de su pensamiento, Metz ha expuesto el «esquema proyectual» y la constelación temático-categorial de una «teología fundamentalmente práctica», basada sobre conceptos de praxis y de sujeto. Persuadido de que «la conversión a la primacía de la praxis acaecida en el ámbito de la filosofía (Kant, Iluminismo, Marx) se debe considerar como la verdadera revolución copernicana de la misma y que por lo tanto debería ser de importancia decisiva no simplemente resolver el problema constitutivo de la razón teológica "más acá del idealismo", sino realizar el intento de hacer teología y permanecer "más allá del idealismo" *(Ib.,* p. 60), Metz insiste en que «la *idea* cristiana de Dios es de por sí una idea práctica. Dios no puede ser pensado de ningún modo sin que este pensamiento irrite y ofenda a los intereses inmediatos de quien trata de pensarlo» *(Ib.,* ps. 57-58). Al mismo tiempo, contra las diversas teologías «a-sujetuales» pasadas y presentes, Metz considera ya ineludibles los interrogantes «¿quién hace teología? ¿y dónde? (y por lo tanto: "¿con quién?" y "¿en interés de quién?", y por lo tanto: "¿para quién?")» *(Ib.,* p. 66) — para evitar la acrítica y vieja identificación entre sujeto *religioso* y sujeto *burgués* (o «centroeuropeo») y demoler «aquel prejuicio influyente como ningún otro en la praxis teológica eclesial, según el cual la dirección teológica es siempre "justa" a condición de que de ella despunte una orientación política más o menos de derecha, o en cualquier caso conservadora» *(Ib.,* p. 54). Defender las ideas de praxis y de sujeto significa, en cambio, situarse en una óptica crítico-revolucionaria que busca una «solidaria subjetivificación de todos» *(Ib.,* p. 81), o sea realizar una «opción por el poder-ser-sujetos y deber-llegar-a-ser sujetos de todos los hombres» *(Ib.,* p. 75).

Una fe de este tipo comparte obviamente el interés marxista-socialista por los marginados y los oprimidos y se contrapone a una «apatizante» civilización científico-técnica en la cual teóricamente ya se anticipan la «muerte del sujeto», la descomposición del lenguaje y la parálisis de la historia *(Ib.,* p. 82). Sin embargo, aunque también ella mira «desde el punto de vista de los vencedores y de las víctimas el teatro mundial de la historia» *(Ib.,* p. 129), la fe memorativa-narrante de Metz interroga *criticamente* al materialismo histórico-dialéctico, preguntándole «donde tiene su fundamento la motivación o la lucha histórica para la justicia universal y por el solidario ser-sujeto de todos, y si la dialéctica de la

libertad, que en definitiva esperamos de la naturaleza, o sea de la materia, no tiene quizás un fundamento más débil que cualquier religión» *(Ib.,* ps. 82-83). Además, la fe en el Dios de los vivientes y de los muertos interroga al marxismo y a las diversas teorías post-teológicas modernas, preguntándoles si, y hasta qué punto, no han simplemente «partido por la mitad» la historia, refiriendo la justicia universal sólo a las generaciones futuras, y no a los muertos, no a las víctimas de ayer, que también pertenecen con igual derecho a la comunidad solidaria universal; «Y no obstante, olvidar o desechar como un pensamiento incómodo este problema de la vida de los muertos es intrínsicamente inhumano. Quiere decir, en efecto, olvidar los dolores del pasado, hacer remoción y resignarnos descuidadamente a su absurdidad. A fin de cuentas, el bienestar de los nietos no trae remedio alguno a las penas de los abuelos, así como no hay progreso social que borre la injusticia padecida por los muertos. Si seguimos dejándonos subyugar por el absurdo de la muerte y de los muertos, al final ni tan siquiera nos quedará para los vivos un banal prometer...» *(Ib.,* p. 83).

Al mismo tiempo, contra cierto pensamiento marxista afectado de estrabismo, nuestro autor advierte que la batalla por la sujetificación de todos «no se opone sólo al feudalismo y al capitalismo; se opone a cualquier opresión y a cualquier institucionalización del odio» *(La fede,* etc., p. 75). En efecto, ya en *Redención y emancipación* Metz había escrito que «la historia de la revolución puede degenerar en una nueva historia de violencia y opresión», dando origen a «nuevas historias del padecer» para las cuales vale la frase de Bloch: «En el *citoyen* de la Revolución francesa anidaba el burgués; Dios nos guarde de aquello que anida en el *camarada» (La fede,* etc., p. 119; la frase de Bloch se encuentra en *Spuren,* Frankfurt dM., 1959, p. 30).

1004. METZ: EL DESENMASCARAMIENTO DEL ENGAÑO DEL «PUERCOESPÍN TEOLÓGICO», O SEA LA POLÉMICA CONTRA EL MITO IDEALÍSTICO DE LA «IDENTIDAD ASEGURADORA».

La teología política de Metz parte del presupuesto de que la identidad humana y cristiana del hombre no es un dato ontológico garantizado a priori, sino una libre y arriesgada empresa histórica, por verificarse en el espacio de la sociedad. Una de las ejemplificaciones más originales de este punto de vista —que constituye el auténtico hilo conductor de las meditaciones de Metz y el punto de mayor discrepancia de su pensamiento en relación con las teologías tradicionales— hay que buscarlo, a nuestro parecer, en la «historia del puercoespín», este es, en un gracioso cuento de los hermanos Grimm del cual, nuestro autor, a ofrecido una eficaz reinterpretación filosófica y teológica.

En dos párrafos de ¿Cristianismo transcendental-idealístico o narrativo-práctico? La teología frente a la crisis de identidad del cristianismo actual, titulados respectivamente: «un cuento — para leer antifrásticamente» y «Desenmascaramiento del embrollo del puercoespín, o sea: crítica de las versiones transcendental-idealísticas de la identidad aseguradora», Metz, después de haberse referido a la insostenibilidad de las interpretaciones «idealísticas» del cristianismo y de la identidad cristiana, escribe: «Para aclarar esta intención crítica, quisiera recordar un cuento que es uno de los más conocidos y preferidos por nosotros: el cuento de la liebre y del erizo, más precisamente la historia de aquel "puercoespín" de las patas torcidas pero más listo que el hambre, que el domingo por la mañana se va de paseo por el campo y a la liebre, que aún una vez más le toma el pelo por sus "piernas torcidas" le propone, en un abrir y cerrar de ojos, una carrera entre los surcos de los barbechos, y después, antes de que empiece la carrera, se vuelve a casa para desayunar, dice, porque con el estómago vacío no sabría correr bien..., en realidad para llevar consigo a la señora Erizo, "que, como todos saben, tiene el mismísimo aspecto que su marido", y para colocarla en el extremo superior del surco, mientras él toma posición en el inferior al lado de la liebre para dar inicio a la carrera. Como es sabido, la liebre cae de cuatro patas en la trampa puesta por el puercoespín: corre y corre en su surco para alcanzar al erizo que, de una parte o de otra, "está siempre allá", y al final la pobre liebre corre tanto y tanto arriba y abajo por el campo que acaba muriendo de agotamiento» (La fede, etc. cit., página 157).

Metz pide permiso a los "pequeños", a los "minusválidos" y a los "lentos" en la vida —en apoyo de aquellos para los que fue escrito el cuento— para poder leer la historia contra sus espectativas, o sea a favor de la liebre, que corre y corre hasta morir en la carrera, mientras el puercoespín gana con un truco que le ahorra la fatiga de correr. La opción a favor de la liebre, aclara nuestro autor, es «la opción de entrar en el campo de la historia, que se puede recorrer sólo en la carrera, en la competición, en el sprint (y en todos los otros modos con que las imágenes de las tradiciones paulinas describen la vida histórico-escatológica de los cristianos» (Ib., p. 158). Al mismo tiempo, la opción implica «el intento de desenmascarar críticamente la seguridad idealística de la amenazada identidad del cristianismo, la cual prescinde de la fuerza salvadora de la identidad que está en la praxis (en el correr)» (Ib.), o sea la estigmatización del engaño del «puercoespín teológico», el cual «garantiza identidad y victoria sin la experiencia de la vida en la carrera (esto es, también sin la experiencia de la amenaza sufrida de la posible derrota)» (Ib.).

Metz diferencia dos formas de «engaño» filosófico-teológico: una de tipo histórico-universal (v. Pannemberg) y otra de tipo transcendental

(v. Rahner). Ambas posiciones son tachadas de «idealísticas» y acusadas de «enredar» la historia. En el primer caso, el teólogo actúa substancialmente como la pareja del puercoespín, en cuanto «tiene continuamente a la vista el camino de la historia». En efecto, puesto que se la domina por ambos extremos, no es en efecto necesario recorrerla: «la liebre corre, y el puercoespín se queda sentado, en el engaño de su desdoblamiento, en los puestos de mando y maniobra de la historia universal. La historia se convierte en el movimiento plenamente controlado del espíritu objetivo o de no importa qué otra cosa. Y la teología llega a ser una especie de agencia de información sobre la historia universal...» (Ib.). Tanto es así que el sentido de salvación definitivamente atribuido a la historia no es descubierto propiamente «en la carrera» sino que «se ha entumecido en una determinación reflexiva, que no quiere ser molestada por miedos históricos colectivos y amenazadores, catastróficas pérdidas de sentido, y que por lo tanto no tiene necesidad tampoco de una esperanza que se traduzca en espera» (Ib.).

También en el segundo caso, o sea en el de la interpretación transcendental —que intenta anclar la identidad histórica de la fe cristiana «en una estructura antropológica fundamental del hombre, en consecuencia de la cual está "ya desde siempre —noles volens— en Dios» (Ib., p. 156)— el teólogo actúa como la familia de erizos: «La liebre corre, los dos puercoespines están "ya siempre allá": "Ick bün all hier" [Ya estoy aquí] gritan alternativamente el puercoespín y su consorte en el bajo-alemán del cuento. Con su transcendental omnipresencia ellos empujan a la liebre hacia la muerte. Pero a pesar de esto, la amenazada e insegura identidad histórica del cristianismo ¿no se hace aquí transcendentalmente sólida y segura a un alto, demasiado alto precio, o sea al precio de un cambio de identidad y de una tautología? Los dos puercoespines... indican la tautología, así como la liebre corredora la posibilidad de identidad histórica. Aquel "correr" que se puede hacer también tumbados, alcanza, junto a sus peligros, a la identidad segura, y no subrogable transcendentalmente con nada. Todo lo demás... acaba conduciendo a la tautología: un puercoespín es como el otro, el inicio es como el fin, el paraíso terrestre como el fin de los tiempos, la creación como el cumplimiento, en el fin se repite el inicio...» (Ib., p. 159). En síntesis, toda transcendentalización del sujeto cristiano corre el riesgo, según Metz, de bloquear la lucha histórica de los cristianos por el triunfo concreto —en la praxis— de la identidad cristiana.

1005. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: DEL CONCILIO VATICANO II A MEDELLÍN.

Otro filón central de la reflexión cristiana actual —que forma uno de los capítulos más creadores, pero también mas discutidos, de la teología de nuestro siglo— está representado por la llamada teología de la liberación latinoamericana.

Entre los precedentes inmediatos de dicho movimiento teológico —que encuentra su «prehistoria» en la primera evangelización de las Indias por parte de hombres como Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Bartolomé de las Casas, y su «presupuesto contextual» en la «situación histórica de dependencia y de dominio en que se encuentran los países del Tercer Mundo» (H. ASSMANN, Opresión, Liberación: Desafío a los cristianos, Montevideo, 1971, p. 50)— está ante todo, por lo menos por lo que se refiere al amplio sector católico de Sudamérica, el Concilio Vaticano II. En efecto, aunque este último «no ha aportado soluciones inmediatas a los problemas de la América Latina, por lo menos ha permitido la creatividad teológica», tras la estela del principio según el cual «La Gaudium et spes deberá ser encarnada en cada contexto» (B. CHENU, Teologie cristiana dei terzi mondi, París, 1987, trad, ital., Brescia, 1988, p. 28). Tanto es así que inmediatamente después de la conclusión de Vaticano II, el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) organizó encuentros y creó institutos para traducir enseguida las reformas auspiciadas por el Concilio y, a continuación, por la Populorum Progresio de Pablo IV (1967). El más importante de estos encuentros es el de Medellín, en agosto de 1968, sobre el tema: «La iglesia en la actual transformación de la América Latina a la luz del Concilio». Un encuentro que «ha sido para América Latina lo que el Vaticano II fue en particular para Occidente» (B. CHENU, ob. cit., p. 31).

La teología de la liberación —cuyo primer esbozo explícito se remonta a una conferencia de Gustavo Gutiérrez, pronunciada *en* Chimbóte (Perú) en julio de 1068— de hecho nace antes, y no después, de Medellín. Sin embargo, el simposium del CELAM (aún no utilizando la expresión técnica "teología de la liberación") puede ser considerado históricamente como una especie de «bautismo oficial» y de «caja de resonancia» de las nuevas ideas: «Podemos afirmar que la idea de liberación y la teología de la liberación adquirieron un estatuto eclesiástico en la conferencia de Medellín» (S. GALILEA, La teología de la liberación después de Puebla, Santiago de Chile, 1979, trad, ital., Brescia, 1979, p. 22); «La explicitación de una teología de la liberación comienza sobre todo después de Medellín» (H. ASSMANN, Teología de la praxis de liberación, trad, ital., Assis, 1974, p. 19). En efecto, aquello que caracteriza a Medellín (cuyos documentos, como observa Enrique Dussel, fueron

dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma) es, ante todo, la asunción del punto de vista de los marginados: «El mundo de la Gaudium et spes, en Medellín, llega a ser el mundo de los pobres y de los oprimidos» (B. CHENU, ob. cit., p. 30).

A este propósito, los actos de Medellín, como los de Puebla (1979), que han «confirmado» substancialmente los puntos de vista de Medellín (cfr. S. GALILEA, ob. cit., ps. 30-31), hablan de modo duro y claro: el pueblo vive en la explotación, en la marginación, en la dependencia interna y externa (Medellín, doc. Giustizia 1,2; doc. Pace, 1-13; Puebla, 17 y sgs.); la distancia entre ricos y pobres es cada vez más insultante y anticristiana (Puebla, 18); los derechos humanos, sobre todo para los más débiles, son violados diariamente (Puebla, 23 y sgs.; 1023 y sgs.); la sociedad es presa de una situación de violencia institucionalizada (Medellín, doc. Pace, 16) y de pecado social (Puebla, 17), que tiene su causa y su raíz estructural en un tipo de economía y de organización política señalada por el dominio de minorías privilegiadas y de intereses internacionales (Puebla, 19). De ahí la necesidad de una nueva relación fe-justicia (Medellín, doc. Giusticia, 3-5) y de una renovada elección preferencial de la Iglesia en favor de los pobres (Medellín, doc. Povertá, 5 y sgs.), a imitación de la elección hecha por Jesús en su vida terrenal (Medellín, doc. Povertá, 7).

Estas declaraciones muestran cómo la conferencia episcopal de Medellín, aun partiendo del Concilio Vaticano II, ha ido más allá del Concilio, separándose de él en algunos puntos fundamentales, que Gustavo Gutiérrez ha sintetizado de este modo: «El Vaticano II habla del subdesarrollo de los pueblos partiendo de los países desarrollados y en función de lo que estos últimos deben ser los primeros en hacer; Medellín trata de ver el problema partiendo de los países pobres: por esto los define como pueblos sometidos a un nuevo tipo de colonialismo. El Vaticano II habla de una iglesia en el mundo que describe con la tendencia a mitigar los conflictos; Medellín demuestra que el mundo actual en el cual la iglesia latinoamericana debe estar presente se encuentra en pleno proceso revolucionario. El Vaticano traza las grandes líneas de una renovación de la Iglesia; Medellín indica las normas para una transformación de la iglesia en función de su presencia en un continente de miseria y de injusticia» (Teología de la liberación, Lima, 1971, trad, ital., Brescia, 1972, 4ª edic. 1981, ps. 132-33). En otras palabras, mientras la Gaudium et Spes «hace una descripción demasiado eirénica de la situación de la humanidad, lija las aristas, suaviza los contrastes, evita los aspectos más conflictivos, rehuye las formas más agudas de los choques entre clases sociales y entre países» (Ib., p. 43), Medellín denuncia por entero la conflictividad concreta de la cual sufren los pueblos y las masas explotadas del Tercer Mundo.

Después de Medellín se han multiplicado en toda América Latina los encuentros y los simposios teológicos sobre el tema de la «liberación» (en Bogotá, en Buenos Aires, en Ciudad Juárez, en Oruro, etc.). Paralelamente han empezado a florecer y a circular, en número cada vez mayor, escritos de teología de la liberación: «Muchos de estos escritos eran de carácter más bien ocasional, sin pretensiones de profundidad teológica. Su ocasionalidad hizo que bien pronto perdieran importancia. Pero las solicitaciones de una "teología de la liberación" se intensificaba partiendo de la base...» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 33). A estas «solicitaciones» han respondido los primeros textos orgánicos del nuevo curso teológico: Hacia una teología de la liberación (1969) de G. Gutiérrez (que es el texto de la ya mencionada conferencia de Chimbóte); Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos (mayo de 1971) de Hugo Assmann; Teología de la liberación. Perspectivas (diciembre de 1971) de G. Gutiérrez (que representa una especie de carta fundacional o de manifiesto programático del nuevo planteamiento teológico); Jesucristo Liberador (1972) de Leonardo Boff; Teología desde la praxis de la liberación (1973 de H. Assmann.

Estos tres autores, «extremadamente cercanos a nivel de método utilizado y de objetivo perseguido» (B. CHENU, ob. cit., p. 35) no son más que la punta emergente de un grupo interconfesional más amplio que comprende a José Míguez-Bonino, Rubén Alves, Leonardo Boff, Juan-Luis Segundo, Enrique Dussel, Gonzalo Arroyo, Segundo Galilea, etc. De todos estos estudiosos los más conocidos y eminentes son sin duda Gutiérrez y Assmann. En efecto, si el primero (nacido en Perú en el año 1928) puede ser considerado como el «plasmador, el formulador en lenguaje simple, expresivo y sobrio, de las instituciones fundamentales de esta teología... que no inventa él, sino que la recoge de su inmersión pastoral en los movimientos cristianos» (A. A. BOLADO, Introduzione a Fede e cambiamento sociale in América Latina, Assis, 1975, ps. 23-24); el segundo (nacido en Brasil en 1933) puede ser considerado como uno de los más cualificados teóricos de la nueva teología y uno de sus más lúcidos divulgadores.

La teología de la liberación hospeda en sí misma bastantes y diversificadas tendencias. Tanto es así que hablando en singular de teología de la liberación se da por supesto siempre el plural teologías de la liberación. Sin embargo, respecto a la producción teológica corriente, fruto de elaboraciones individuales, las teologías de la liberación tienen un carácter más marcadamente coral, en el sentido de que cada uno de los teólogos tiende a ser «portavoz» de un movimiento colectivo más amplio en el cual el participa. Tanto es así que en Europa no nos damos bastante cuenta de cómo esta teología no es «fruto de un discurso universitario, sino expresión de un movimiento eclesial y político de base que cuenta

con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos...» (E. DUSSEL, Sobre la historia de la teología en América Latina, en Liberación y cautiverio, México, 1976, p. 57, nota 65). Esto explica por qué en la teología de la liberación, más allá de las discrepancias, tienden a prevalecer o son mayores «los consensos, las coincidencias y las convergencias de posición» (S. GALILEA, ob. cit., p. 11).

Entre los diferentes puntos en común, que en este lugar son aquellos que más nos interesan, encontramos: 1) el tema general de la «liberación» (en antítesis a la ideología del «desarrollo»); 2) el nuevo modo de hacer teología y de concebir el sujeto de la misma; 3) el distanciamiento crítico frente a las teologías del «mundo rico» (europeo y estadounidense).

1006. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINO-AMERICANA: LIBERACIÓN, PRAXIS Y VERDAD.

La categoría dominante del nuevo proyecto teológico sudamericano —la de la «liberación»— es el correlato de la noción de «dependencia» y contiene una explícita referencia polémica a la ideología del "desarrollo" (cfr. H. ASSMANN, Teología de la prassi di liberazione, cit., p. 19).

La estrategia del desarrollo o desarrollismo, muy en boga en los años sesenta, partía de la presuposición de que la causa principal de las desgracias de la América Latina era el «subdesarrollo», o sea el general atraso económico de sudamérica. En consecuencia, los teóricos del "desarrollismo" pensaban que la terapia social de la pobreza necesitaba de un empuje acelerado del proceso de «modernización», que se conseguiría a través de una consistente aportación de capitales y técnicas donadas por las economías «fuertes» a las «débiles». Tanto es así que Kennedy, en el marco de la estrategia de «contención» del ejemplo cubano, había dado vida a la Alianza para el progreso (1961), comprometiéndose a suministrar, en el curso de diez años, veinte mil millones de dólares a los estados de América Latina, que inicialmente había acogido con entusiasmo el plan de los Estados Unidos. Sin embargo, después del asesinato del presidente de los USA, la Alianza, había entrado en crisis, acabando por configurarse, a los ojos de los sudamericanos, como una fraudulenta "maniobra" económica y política del Norte en perjuicio del Sur. Al mismo tiempo se había perdido la confianza en la teología «desarrollista». El subdesarrollo aparecía ahora como el efecto necesario o el subproducto inevitable del desarrollo de los países avanzados (o sea como la cruz de la medalla del tipo de desarrollo puesto en marcha por el capitalismo) y el «desarrollismo» como una simple metáfora ideológica destinada a ocultar el «desarrollo de sub-desarrollo», surgido de la sitúa-

ción de heterodependencia de los países pobres con respecto a los ricos: «Nos hemos dado cuenta de que históricamente no somos pueblos "en vías de desarrollo", sino pueblos obligados al subdesarrollo, porque estamos dominados, lo cual es muy diferente» (H. ASSMANN «Hacia un discurso unitario sobre la teología de la liberación», en Religione oppio o strumento di liberazione?, Milán, 1972, ps. 155-56).

Todo esto acabará por favorecer el éxito, en el campo de las ciencias sociales, de los conceptos (marxistas) de «dependencia» y de «revolución» —precisamente mientras el ejemplo de Cuba por un lado y de la guerrilla de Camilo Torres (muerto en 1966) y de Ernesto "Che" Guevara (muerto en 1967) por otro, servirá como ulterior «excitante» del ánimo sudamericano. En consecuencia, tal como el concepto «desarrollo» había pasado desde las ciencias sociales a los documentos del magisterio (de Mater et magistra a la Populorum progressio), determinando una «teología del desarrollo» y del «progreso» (cfr. R, GIBELLINI, II dibattito sulla teología della liberazione, Brescia, 1986, p. 17), también el concepto de liberación, paralelamente al sociológico de dependencia, acabará por entrar en los documentos eclesiales, llegando a ser el eje de referencia de una teología revolucionaria: «El origen histórico del lenguaje de la liberación... empieza a tomar vigor a partir de 1965, cuando empiezan a desenmascararse los modelos de desarrollo en su esencia ideológica neocapitalista. En el fondo de este lenguaje se encuentra de nuevo la experiencia histórica de las verdaderas características del subdesarrollo: una forma de dependencia. Por esto la noción "liberación" es correlativa a la de "dependencia"» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 19).

Los teólogos sudamericanos opinan que el término «liberación» expresa «el necesario momento de ruptura que no se puede encontrar en el uso corriente del término desarrollo» (G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., p. 34) y es más concreto y veraz —además de más bíblico— que el aún abstracto e ideológico de «libetad»: «La teología europea, inlcuso la más progresista, continúa ignorando la palabra 'liberación", aunque hable continuamente de "libertad". Nuestras traducciones de la Biblia, en todos los idiomas, utilizan la palabra "libertad". Es inútil insistir genéricamente sobre la mentalidad histórica del judeocrsitianismo en oposición al fijismo cósmico del pensamiento griego, si después los términos utilizados en las traducciones de la Biblia son abstractos, ahistóricos, son términos postulados y no palabras situacionales, no palabras-proceso, no palabras-articulación de la praxis...» (H. ASSMANN, ob. cit., p. 28). Aun pensando con Marx, y contra toda perspectiva esencialista y fijista, que la historia no es «el desarrollo de virtualidades preexistentes en el hombre, sino la conquista de nuevos modos, cualitativamente diversos, de ser hombres» (G. GUTIÉRREZ, *Teo-*

logia della liberazione, cit., p. 41), el concepto latinoamericano quiere ser más comprensivo que el marxista de «revolución», en cuanto se refiere a una liberación integral, y no simplemente material, del hombre. En efecto, Gutiérrez y los otros teólogos conciben el movimiento de liberación como un todo único, articulado en tres momentos distintos, que cubren todo el hombre: el plano socio-político, el plano antropológico-filosófico y el plano teológico: «Al término liberación se le asignan tres niveles de significado: liberación política de los pueblos y de los sectores sociales oprimidos; liberación del hombre en el curso de la historia; liberación del pecado raíz de todo mal...» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 39; cfr. G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., ps. 46-47).

Como se ha observado varias veces, «la gran novedad de la teología de la liberación no está en el lenguaje o en la temática que adopta, sino en la metodología esto es, en su modo de hacer teología» (P. RICHARD, «La raison de notre esperance» en «Spiritus» n. 90, 1983, p. 48). Un modo que se basa ante todo en la tesis de la unión intrínseca entre teología y praxis. Como afirma Gutiérrez, con una fórmula que ha hecho «escuela», la teología de la liberación es una «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe» (Teología della liberazione, cit., p. 24), o sea «una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en relación con la Palabra del Señor acogida y vivida en la fe» (La forza storica dei poveriz, trad, ital., Brescia, 1981, p. 75). En efecto, la teología se entiende como el acto segundo de un acto primero constituido por una vivencia de la fe y de la acción: «La teología es reflexión, actitud crítica. Primero viene el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es un segundo acto. Se puede decir de la teología lo que decía Hegel de la filosofía: se levanta sólo al crepúsculo» (Teología della liberazione, cit., p. 21); «La vida, la predicación y el compromiso histórico de la Iglesia serán, para la inteligencia de la fe, un lugar teológico privilegiado» (Ib.; cursivas nuestras).

Precisamente por ser una «teología de la fe que actúa» (H. Assmann), una teología desde y sobre, que parte inductivamente de la praxis y reflexiona sobre la praxis, acompañándola e iluminándola desde dentro, la teología de la liberación (cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., p. 14) no es de ningún modo una enésima teología del genitivo (como por ejemplo, la teología de las realidades terrestres). Tanto es así que Assmann, para disipar toda ambigüedad a este propósito, evita incluso el genitivo gramatical «teología de la liberación» y habla, como hemos visto, de teología desde la praxis de la liberación, exactamente como otros hablan .de «reflexión teológica en un contexto de liberación», o bien de teología «vivida en el interior del compromiso revolucionario» (R. VIDALES, «Gustavo Gutiérrez», en Lessico dei teologi del secólo XX, cit., p. 779). En

síntesis, como escribe Eugenio Bernardini, la teología de la liberación «no es una formulación de una teoría límpida y bien pensada, que, "desde fuera" indica a la praxis de fe el camino correcto hacia el futuro. No es tampoco una teoría que se encarna, en un segundo momento, en la praxis de la fe, y de un modo siempre incompleto, en una cierta medida degradado. La TdL, más simplemente y modestamente, es una reflexión sobre la praxis histórica de liberación a partir del compromiso de esta praxis...» (Comunicare la fede nell'América oppressa. Storia e método della Teología della liberazione, Turín, 1982, ps. 94-95).

En consecuencia, a diferencia de la teología del pasado, que pretendía hacer un discurso meta-temporal y meta-situacional (desconocedor de la presencia del «círculo hermenéutico»), la teología de la liberación aparece bien consciente de su propio enraizamiento histórico-existencial y de la necesidad de leer la Escritura y las fuentes de la tradición no en abstracto, sino a partir de un contexto humano y social determinado. Una convicción que se traduce en una conciencia explícita de la politicidad ineludible de la reflexión sobre la fe. En efecto, precisamente para «no engañarse y engañar a los demás» (G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., p. 21), «se exige que la teología tome conciencia de la imposibilidad de evadirse de su conexión con la praxis: cuando lo intenta, quizás en nombre de una objetividad científica desideologizadora, de hecho no lo consigue porque asume, en la evasión, una función ideológica despolitizada. Esta función es eminentemente política, eminentemente conectada con la praxis, pero, en este caso, al servicio del status quo» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., ps. 43-44). Todo este discurso presupone un nuevo modo de concebir la relación verdad-praxis.

Mientras que en la teología tradicional, declara Assmann, la verdad «valía por sí misma» (Ib., p. 68) y «existía en sí, en una especie de reino propio» (Ib., ps. 67-68), por lo cual «no podía ser ni invalidada ni convalidada por las falsificaciones o por las verificaciones históricas» (Ib., p. 68), en la teología de la liberación, la fe se define verdadera solamente cuado «se hace verdad», es decir cuando se manifiesta como históricamente eficaz para la liberación del hombre (Ib., p. 73). En otros términos, puesto que la verdad no puede ser nunca definida a priori, independientemente de su verificación, se sigue, como escribe Gutiérrez, que «la verdadera ortodoxia es la ortopraxia» (La forza storica dei poveri, cit., p. 75) y que el «decir la verdad», en la medida en que no se apoya sobre «hacer la verdad», se configura como una deshonesta «gratificación substitutiva» cristianamente inaceptable (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 64). Obviamente, la praxis de la que la teología parte, y con la cual verifica (=hace auténtica) la fe, no es una praxis cualquiera, sino, como bien sabemos, una praxis liberadora, esto es, una

praxis que mira a la emancipación de «clases desahuciadas, razas marginadas, culturas despreciadas» (G. GUTIÉRREZ, La forza storica dei poveri, cit., ps. 239-40) Utilizando el estudio de Clodovis Boff Teología y práctica (1978), Leonardo Boff ofrece el siguiente retrato de la nueva teología: «La teología de la liberación quiere articular una lectura de la realidad a partir de los pobres e interesada en la liberación de los pobres; en función de esto utiliza las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que ayuden el camino de los pobres» (cfr. L. BOFF-C. BOFF, Da libertacáo. O sentido teológico das libertaçoes socio-históricas, voces, Petropolis, 1979, cit. en R. GIBELLINI, Ob. Cit., p. 21).

Como se puede observar, «aquí están evidenciados con toda claridad los cuatro elementos que estructuran el discurso de la teología de la liberación: una opción previa y tres mediaciones. Por mediación se debe entender el complejo de medios (el instrumental) que la teología utiliza para alcanzar su fin» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 21). En primer lugar, la teología de la liberación implica una previa opción política, ética y evangélica en favor «de aquellos que están abajo», esto es, de los pobres y de los explotados, considerados como los portadores por excelencia de la liberación de Cristo (contemplado según el modelo, sobre el cual ha insistido Boff, del «Jesucristo Liberador») y como los auténticos sujetos de la teología de la liberación. Gutiérrez habla en efecto de una teología vivida y pensada al «revés de la historia», o sea de una teología elaborada desde la óptica de los oprimidos y de los llamados «anónimos de la historia». En segundo lugar, la teología de la liberación —y en esto reside una de sus mayores novedades metodológicas— utiliza una mediación socio-analítica. En efecto, mientras la teología tradicional había utilizado siempre el instrumental filosófico, la nueva teología intenta servirse de las ciencias sociales: «La razón tiene, particularmente hoy, muchas otras manifestaciones además de la filosofía. Asimismo, hoy se empieza a tener una inteligencia de la fe siguiendo pistas inéditas, como las ciencias sociales, psicológicas y biológicas» (G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., p. 14). Todo esto, aun presuponiendo una preeminencia explícita de la mediación socio-analítica (vista por lo general en clave marxista) no implica obviamente una exclusión prejudicial de la filosofía, en cuanto la nueva corriente presupone también —y no podría ser de otro modo— determinados esquemas generales de naturaleza filosófica (sobre el hombre, la sociedad, la historia, etc.).

En tercer lugar, la teología de la liberación utiliza la mediación hermenéutica, o sea la lectura y la interpretación de las Escrituras en conformidad con la praxis y con la mediación socio-analítica (cfr. cuanto se ha dicho más arriba a propósito del «círculo hermenéutico»). En cuarto lugar, la teología de la liberación comporta una mediación práctico-

pastoral, en armonía con la posición socio-analítica y.la hermenéutica-escritural. Estos diversos tipos de mediación componen un cuadro articulado capaz de evitar, según los teólogos sudamericanos, el peligro del «reductivismo». En efecto, «si se utiliza sólo la mediación socioanalítica, se caería en el sociologismo; si se utilizara sólo la mediación hermenéutica, se caería en el teologismo; si se utilizara sólo la mediación práctico-pastoral, se caería en el pragmatismo pastoral» (R. GIBELLINI, ob· cit., p. *25).* En particular, contra las acusaciones de «sociologismo», Segundo Galilea escribe: «acusar a los teólogos de la liberación de ser "sociologistas", es un poco acusar a S. Tomás de ser "filosofista". El peligro de caer en un "sociologismo" existe, y es necesario evitarlo, pero no es mayor que el de los teólogos escolásticos de caer en un "filosofismo"» (La teología della liberazione dopo Puebla, cit., p. 20). Análogamente, defiendo la idea de una «hermenéutica política del evangelio» (Gutiérrez). Los teólogos de la liberación no pretenden «politizar» indebidamente a Cristo, sino recordar a todos que «su mensaje religioso y liberador del pecado posee... una carga histórica, social económica y política», en cuanto su verbo «significó una crítica del poder dominante, de la riqueza injusta, del monopolio del saber» (Ib., p. 67).

1007. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINO-AMERICANA: LA POLÉMICA CON LAS TEOLOGÍAS DEL PRIMER MUNDO Y LOS PROBLEMAS CON ROMA.

A lo largo de los siglos América Latina había vivido substancialmente de una «teología de importación». En efecto, como recuerda E. Dussel, los obispos latinoamericanos no habían podido tomar parte en el Concilio de Trento, porque la Corona española, con la excusa de que ellos debían cumplir con su función en América y que el viaje era demasiado largo, había con conseguido obtener una dispensa de Roma (Historia de la Iglesia en América Latina. Colonizaje y Liberación 1492-1973, Barcelona, 1974, p. 219 y sg.). En el Concilio Vaticano I, en cambio, habían participado 65 obispos latinoamericanos, sobre un total de 702 (casi el 9%), pero su presencia había sido poco importante (excepto cuando, continúa Dussel, se trató de votar a favor de la infalibilidad pontificia). En el Concilio Vaticano II, los obispos y los expertos latinoamericanos, a pesar de una notable presencia (casi el 22% de la asamblea) también habían sido poco determinantes: Tanto es así que en aquella ocasión se habló de la iglesia sudamericana como de una «iglesia del silencio».

Con la teología de la liberación tenemos, en cambio, un rechazo explícito del llamado «imperialismo teológico europeo» y la construcción de una teología específicamente latinoamericana, que intenta reivindi-

car su propia originalidad y diversidad frente a la teología del Primer Mundo. En efecto, las teologías euro-estructurales y las teologías latinoamericanas se mueven en horizontes geográficos y socioculturales disímiles y responden a solicitaciones ambientales diferentes. Las primeras están elaboradas «en contextos cristianos de riqueza, de expansión cultural, que parten de mundos "desarrollados" y protagonistas de la historia, que parten del "centro". Sus preocupaciones fundamentales son la secularización, la pérdida de fe y la aguda indiferencia religiosa en un mundo científico e iluminístico, rico y materialístico» (S. GALILEA, ob. cit., p. 18). Las segundas se teorizan «en un contexto cristiano de miseria, de dependencia y de múltiples explotaciones. Sus... preocupaciones fundamentales son la justicia y la liberación de los oprimidos, como parte del anuncio de la fe vivida. Es una teología que parte del mundo de los pobres, de la periferia, y trata de ser su "voz teológica", la perspectiva cristiana de los católicos pobres si ellos pudieran hacer teología» (Ib.). En consecuencia, los «interlocutores» de las dos teologías son bien distintos.

En la que Gibellini define con razón como «una de las páginas más iluminadoras de toda la literatura teológica contemporánea» (ob. cit., p. 28), Gutiérrez ha sintetizado de este modo la diversidad interlocutora: «Parece que buena parte de la teología contemporánea ha surgido del desafío lanzado por el no creyente. El creyente pone en cuestión nuestro mundo religioso... Bonhoeffer aceptaba el desafío y formulaba incisivamente la pregunta que está en la base de muchos trabajos teológicos actuales: ¿cómo anunciar a Dios en un mundo que ha llegado a ser adulto? Pero en un continente como la América Latina el desafío no viene principalmente del creyente, sino del no hombre, o sea de quien no es reconocido hombre por parte del orden actual imperante: el pobre, el explotado, el que es sistemáticamente y legalmente despojado de su ser hombre, el que apenas sabe lo que es un hombre. El no hombre pone en cuestión, ante todo, no tanto nuestro mundo religioso, cuanto nuestro mundo económico, social, político y cultural; por esto empuja a la transformación revolucionaria de las mismas bases de una sociedad deshumanizadora. Por lo tanto, la pregunta no versará sobre cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino más bien sobre cómo anunciarlo como Padre de un mundo no humano, con las implicaciones que comporta el decir al no hombre que es hijo de Dios» («Prassi di liberazione, teología e annucio», en Concilium 1974, n. 6, edc. ital., p. 87-88).

Todo esto no excluye la objetiva «consonancia» entre la teología de la liberación y las teologías «progresistas» europeas (como la teología de la esperanza, la teología política y la teología de la revolución). En efecto, aunque no se pueda hablar con rigor de «derivación» de la primera con respecto a las segundas, «es imposible negar un cierto influjo

de estas teologías también sobre la "teología de la liberación" latinoamericana» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 79). Obviamente tales «influjos» están «filtrados» críticamente por el punto de vista del específico posicionamiento teórico y metodológico de la teología de la liberación. En efecto, los estudiosos latinoamericanos, aun reconociendo algunas afinidades y convergencias con las teologías progresistas europeas, han marcado polémicamente las distancias con estas últimas, acusando, por ejemplo, a la teología de la esperanza de ser aún «tangencial a la historia» acusando a la teología de la revolución de «abstractismo» y «verbalismo», y subrayando el «alejamiento» de la teología política de objetivos y temas revolucionarios «concretos». En otras palabras, aunque presentándose también bajo la forma de «teología de la praxis», la teología de la liberación, a juicio de sus propios representantes, se diferenciaría de las teologías progresistas del Primer Mundo por ser rigurosamente coherentemente tal, o sea por ser-ella sola-aunténtico acto «segundo» de un concreto acto «primero» de lucha y de compromiso. Aunque reivindicando apasionadamente su propia originalidad y «regionalidad», la teología de la liberación, con todo, no ha renunciado a la pretensión de normativa universal: «La situación histórica de dependencia y opresión de los dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos por el hambre y la desnutrición cada año, debe ser el punto de partida de toda teología actual cristiana: de otro modo la teología no sería capaz de situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales, ni siquiera en los países ricos y dominadores. Sus preguntas no serían reales, pasarían al lado del hombre real. Por eso, como observa uno de los participantes en el encuentro de Buenos Aires, "es necesario liberar a la teología de su cinismo"» (H. ASSMANN, Teología della prassi di revoluzione, cit., ps. 37-38).

Entre altibajos (han sido numerosos los intentos de «hundirla») la teología de la liberación ha acabado por encontrar seguimiento y consenso en toda la América Latina, y por concretizarse, más allá de los motivos «corales» comunes, en corrientes diversas y políticamente diferenciadas (Manuel Alcalá, en Théologies des libérations, París, 1985, llega a diferenciar, por ejemplo, hasta nueve direcciones de teología latinoamericana: espiritual-pastoral, metodológica, sociológica, histórica, política, eclesiológica-popular, cristológica, pedagógica y autocrítica; cfr. B. CHE-Nu, ob. cit., p. 23). Sin embargo, a partir de los años sesenta, ha sufrido los contragolpes de la situación política general de Sudamérica, y se ha visto constreñida a una especie de cautividad y de éxodo («no hay lugar —escribía Leonardo Boff en 1975— para la euforia de los años sesenta, cuando era posible soñar en una escalada espectacular de liberación popular»; «El éxodo que soñaba —declaraba Rubén Alves en el mismo año— ha sido abortado; en su lugar nos descubrimos en una si-

tuación de exilio y de esclavitud»). Además, en los años ochenta, las teologías de la liberación (y algunos teólogos como L. Boff y Gutiérrez) han suscitado preocupadas intervenciones por parte de las jerarquías vaticanas y del propio Pontífice.

En particular, en la Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» —emanada de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de la cual es prefecto el cardenal J. Ratzinger, del 6 de agosto de 1983, y publicada el 3 de septiembre de 1984— se acusa a la teología de la liberación o a algunas manifestaciones de ella, que sin embargo nunca se nombraban explícitamente, de «asunción no crítica de elementos de la ideología marxista» (VI, 10; cfr. La reproducción del texto de la Instrucción en AA. Vv., Teología della liberazione, Roma, 1985, p. 41) con resultados que se alejan «gravemente» de la fe de la Iglesia (VI, 9; cfr. ob.cit., p. 40). En efecto, sostiene el documento, la naturaleza «totalizante» del marxismo acabaría por imponer su lógica férrea a todos los simpatizantes de él, arrastrando a bastantes teólogos de la liberación «a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre» (VIII, 1; cfr. ob. cit., p. 49) como, por ejemplo, el concepto de una Iglesia popular o Iglesia de clase, alternativa a la Iglesia jerárquica oficial (IX, 12-13; cfr. ob. cit., p. 54).

Este ataque de la Congregación, que suscitó reacciones contrapuestas en el interior del catolicismo mundial (con puntos de explícito o mal ocultado rechazo) no equivale, con todo, como se ha dicho a veces, a una indiscriminada exclusión de las teologías de la liberación, sino a una dura «amonestación» sobre sus componentes más extremistas y filomarxistas. En efecto, como escribe Ratzinger, «precisamente porque no quiere bloquear cuanto de positivo puede haber en los diferentes intentos de reflexión y de acción que se encuentran bajo la denominación de "Teología de la liberación", la Instrucción no ha recordado obras o escritos determinados, sino que más bien ofrece a todas las comunidades cristianas una serie de criterios para el discernimiento de toda producción teológica pastoral» («Presentazione», en ob. cit., p. 6; cursivas nuestras).

Después de estas intervenciones (que se han concretizado en alguna "imposición de silencio") los teólogos latinoamericanos han apagado ciertos tonos «revolucionarios» de su discurso, insistiendo en el carácter puramente instrumental (y no ideológico) de su relación con el marxismo. A diferencia de Assmann —que algún año antes, en una discusión de grupo mantenida en Ginebra en la sede del Consejo Mundial de las Iglesias, había declarado categóricamente: «Yo soy marxista y no puedo ver la realidad de la América Latina, en ninguna otra categoría» (A Symposium on Black Theology and Latin American Theology of Liberation, trad, ital., Teología dal terzo mondo, Brescia, 1974, p. 117)— Clodovis

Boff sostiene por ejemplo, de modo mucho más matizado, que «las comunidades de base ven el marxismo a partir de la praxis, y por esto instauran una relación instrumental y libre con el marxismo: lo asumen libremente como instrumento de clarificación y por esto tienen con él una relación crítico-correctiva... Marx es como un compañero de viaje, que puede ayudar a interpretar su situación de opresión, pero nada más» («Dove va la teología della liberazione?», Apéndice, R. GIBELLINI, ob. cit., p. 137). Análogamente, Ivo Lorscheiter, en el Sínodo extraordinario de 1985, ha precisado que la teología de la liberación «No es una teología que defiende, propaga, justifica la ideología marxista, ni la lucha de clases, ni se reduce a una sociología de la liberación. No es tampoco una teología discutida en círculos paramarxistas» (Vingt ans aprés Vatica II. Synode extraordinaire, trad, ital., «Teología della liberazione» en II Regno-Documenti 3/1986, ps. 95-96).

Todo esto no quita que la teología de la liberación —más allá de todo obstáculo o amonestación— haya seguido creyendo profundamente en sí misma. En un reciente artículo sobre «Concilium», Leonardo Boff, después de haberse preguntado «¿qué contribución ha aportado la teología de la liberación a la teología en general?» ha respuesto con una serie de tesis. En primer lugar, argumenta Boff, la teología de la liberación ha tenido «el mérito de situar a los pobres, su pasión y su causa, en el centro de la reflexión» («Che cosa sono le teologie del terzo mondo?» en Concilium, n. 5, 1988; edi. ital., p. 3). En segundo lugar, «ha recuperado el carácter revolucionario del cristianismo. Lo ha liberado de la cautividad a la cual lo ha sometido el capitalismo, en función de sustento del orden por él creado, profundamente desfavorable a los pobres. Además ha arrancado al marxismo el monopolio de la idea de transformación social. En nombre de la vida y de Jesucristo Liberador, iglesias enteras asumen ahora una actitud de protesta contra las opresiones sociales y de inserción en los movimientos de liberación, sacando así a la luz la dimensión liberadora de la fe» (Ib.). En tercer lugar, le ha tocado a esta teología el «hacer de la praxis concreta y de las cuestiones económicas, políticas, sociales e ideológicas del pueblo, otros tantos objetos de reflexión teológica», garantizando al mismo tiempo «la teologicidad misma de la teología, puesto que las ciencias sociales no entran en la constitución formal de la teología, sino que son condiciones de comprensión en orden a la eficacia histórica de la fe, que sigue siendo el objetivo de la teología» (Ib., ps. 33-34). En cuarto lugar, la teología de la liberación «ha definido otro lugar de elaboración teológica, menos confinado en la academia... El sujeto de la teología no es principalmente el teólogo individual, sino la comunidad que colabora con sus problemas, con sus soluciones, sus acciones y reflexiones, asumidas y profundizadas por el teólogo» (Ib., p. 34). En quinto lugar, la teología de la liberación recu-

pera «el carácter evangelizador que debería tener toda reflexión crsitiana. Ésta debería llevar una buena nueva de liberación y de esperanza a las personas...» (Ib.). En fin, después de haber observado que la teología de la liberación es una teología «perseguida», en cuanto «en la sociedad dominante es acusada de marxismo y de fomentar la lucha de clases» (Ib.), Boff ofrece una definición sintética de la teología de la liberación, afirmando que «representa por primera vez en la historia eclesiástica el grito articulado por los oprimidos que desde la periferia levantan su voz hacia el centro» (Ib., p. 35).

Otra forma de teología de la liberación, que se ha desarrollado contemporáneamente a la latinoamericana, es la teología negra.

1008. LA TEOLOGÍA NEGRA DE LA LIBERACIÓN: PREMISAS HISTÓRICAS Y SOCIALES.

«Un nuevo espectro —escribía hace algunos años Moltmann— se mueve en las sociedades blancas y hace inseguros a los teólogos. Se llama "teología negra". Después de los socialistas que han discutido críticamente el puesto que la teología cristiana ocupa en la sociedad capitalista, les toca ahora a los negros, oprimidos por la colonización y por la esclavitud, que denuncian nuestra teología como "teología blanca", porque está condicionada e influenciada por la situación determinada por el predominio blanco en el mundo» (Warum "shwarze Theologie" Einführung, en «Evangelische Theologie» 1/1974, 1; cfr. R. GIBELLINI, Prospettive di teología nera, en AA. Vv., Teología nera, Brescia, 1978, página 5).

La teología negra (Blak Theologie) nace en los Estados Unidos, al acabar los años sesenta, en el contexto de aquel estado de segregación racial de la gente de color, del cual el «gueto» es aún ahora símbolo social territorial: «El gueto se parece a una ciudad bombardeada, con edificios quemados y cristales rotos, y un barrio-descarga, con montones de escombros y basura. El Negro que allí vive, desde su juventud ha conocido de todo, desde la droga a la prostitución, del desempleo al robo. El gueto es sobre todo el lugar del embrutecimiento y de la desesperación. Allí se vive aquello que Gilbert Varet ha llamado "la geografía cerrada de lo inexorable", el aprisionamiento en el círculo vicioso de la pobreza del cual es extremadamente difícil salir» (B. CHENU, Teologie cristiana dei terzi mondi, cit., p. 83). Aunque hunde sus raíces históricas en un proceso secular de opresión —caracterizado antes por la esclavitud y después por la descriminación— la teología negra encuentra sus antecedentes inmediatos a sus estímulos directos en el doble contexto de la lucha por los derechos civiles llevada a cabo por la estrategia integracionista

de Martin Luther King jr. y por la constitución de un movimiento separatista negro encarnado principalmente por el «Poder Negro» (Black Power) y por el grupo radical de los «Panteras Negras» (Black Panther Party).

De la «atmósfera» peculiar subyacente a estos movimientos activos, sobre todo después del asesinato de King (1968) a manos de un racista blanco, son un documento emblemático los sermones religiosos del pastor negro Albert Cleage, recogidos en el vulumen The Black Messiah (Nuea York, 1968). En uno de ellos se lee: «La otra noche vi en la televisión los Gospel Singers de Clara Ward que cantaban en un night club de Las Vegas. Cantaban las canciones que nuestro pueblo ha cantado en sus sufrimientos y miserias, y los blancos se divertían. Cuando los babilonios decían a los judios en cautividad... "Cantadnos las canciones de Sión, divertidnos, nos gustan vuestras canciones", ¿qué repondían los hebreos? "¿Cómo podemos cantar las canciones del Señor en tierra extraña...?" ¿Sabéis cual es la diferencia? Los antiguos hebreos tenían una dignidad, pero sabéis bien que el espectáculo de los Ward Singers en Las Vegas no aumentaba ciertamente el respeto que los blancos tienen por todos nosotros. Los blancos saben que los Spirituals eran cantos religiosos, que mientras nacían aquellas canciones las mujeres negras eran violadas, y sus hijos llevados lejos y vendidos como esclavos, y los hombres eran azotados y asesinados. Al oír cantar en un espectáculo aquellas canciones decían: "Esta gente no tiene dignidad" y su opinión sobre nosotros empeoraba... No hagáis de payasos para divertir a los blancos» (trad, ital., Il Messia nero, Bari, 1969, ps. 41-42). En otro, Cleage dice: «Os lo repito, no podéis amar a todos; lo habéis probado y os habéis sentido culpables porque no lo habéis conseguido, pero no debéis sentiros culpables. Nadie puede amar a todos. El blanco no os ama; no os sintáis culpables si no lo amáis... Debemos preocuparnos por la justicia, no del amor» (Ib., ps. 80-81).

La teología negra, entendida como «elaboración teológica de la lucha por el Poder Negro» (B. CHENU, ob. cit., p. 96) encuentra su primera formulación sistemática en Black Theologie and Black Power (1969) de J. Cone, y su primera declaración oficial en el documento aprobado en Atlanta algunos meses más tarde, el 13 de junio de 1969, por parte de la NCBC (National Comitee of Black Churchmann). En él se declara entre otras cosas: «Los Negros afirman que ellos existen. Esta afirmación ellos la viven en primer lugar a través de la experiencia que tienen de ser negros en medio de una sociedad americana que les es hostil. La teología negra no es el don del evangelio transmitido por los cristianos a unos esclavos; se trata más bien de la reapropiación, por parte de esclavos negros, del evangelio que ellos han reccibido de sus opresores blancos... (trad, ital., en AA. Vv., Teologia nera, cit., p. 7).

1009. CONE: EL DIOS DE LOS OPRIMIDOS.

El promotor y la figura más notable de la teología negra es JAMES HAL CONE. Nacido en Fordyce (Arkansas) en el año 1938 y profesor de teología en el Unión Theological Seminary de Nueva York, Cone ha expuesto su punto de vista en diversoso ensayos y artículos. Entre sus principales escritos recordamos: Black Theology and Black Power (1969), A Black Theology of Liberation (1970) del cual él afirma: «Aquí el tema de la liberación tiene la función de principio organizador de una teología sistemática y el libro es el primero en hacer esto (La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez fue publicada en Lima en 1971)» (en AA. Vv., Teologia nera, cit., p. 43; cursivas nuestras); The Spirituals and the Blues: An Interpretation (1972); God of the Oppressed (1975), que es la expresión más madura y completa de su pensamiento. Otros nombres pertenecientes a la teología negra estadounidense son Major J. Jones y J. Deotis Roberts.

Según Cone, la teología cristiana no es un genérico hablar de Dios, sino un específico «discurso sobre la actividad liberadora de Dios en el mundo» (Teologie cristiana come teologie della liberazione, en AA. Vv., Teologia nera, cit., p. 42; cfr. Il Dio degli oppressi, trad, ital., Brescia, 1978, p. 22). Más precisamente, es «un estudio racional de la presencia de Dios en el mundo a la luz de la situación existencial de una comunidad oprimida, mediante el cual las energías de liberación se ponen en relación con la substancia del evangelio, que es Jesucristo» (A Black Theology of Liberation, trad, ital., Teologia nera della liberazione y Black Power, Turín, 1973, p. 61; en el texto original la frase está en cursivas). Cone está persuadido de que la «fuente» primaria de este modo de entender la teología es la Escritura. Tanto es así que a la objeción según la cual «Los puntos de vista sobre la Escritura son más o menos tantos como los teólogos», Cone, defendiendo su «principio hermenéutico», responde que, se diga lo que se diga sobre la Biblia, es innegable que en primer lugar y ante todo es la historia de una liberación en acto: «En el Viejo Testamento el tema de la liberación se sitúa en el centro de la visión hebrea de Dios. A través de la historia de Israel, Dios se hace conocer como aquel que actúa en la historia para la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud. Este es el significado del éxodo de Egipto, de la alianza de Sinaí, de la conquista y de la organización de Palestina, de la unidad del reino y de sus divisiones, de la aparición de grandes profetas y del segundo éxodo de Babilonia». Por cuanto se refiere al Nuevo Testamento, «La cruz de Jesús no es más que la expresión de la voluntad de Dios de estar con los pobres y ser con ellos. La resurrección significa que Dios ha alcanzado la victoria sobre la opresión de modo que los pobres no deberán ser ya esclavos. Esto vale no sólo para la "casa

de Israel" sino para todos los desheredados de la tierra. La encarnación es simplemente Dios que carga sobre su ser divino el sufrimiento y la humillación humana. La resurrección es la victoria divina sobre el sufrimiento, la concesión de la libertad a todos aquellos que son débiles e indefensos» (Teologia cristiana come teologia di liberazione, cit., p. 45).

En consecuencia, todo punto de vista que ignore a Dios como liberador de los oprimidos resulta «no válido y por lo tanto herético» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 114), esto es, una «distorsión ideológica del mensaje evangélico» (Teologia cristiana come teologia di liberazione, cit., p. 45) destinada a iniciar una «teología del Anticristo» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 116). Tal es en efecto el caso de los blancos, los cuales, portadores de un counterfeit Christianity por antonomasia (o sea de un cristianismo falseado y corroído en sus raíces) han seguido haciendo durante siglos una teología desde una óptica racista. En particular, la teología americana ha sido fundamentalmente «una teología del opresor blanco, que ha dado una sanción religiosa al genocidio de los indios y a la esclavitud de los negros» (Teologia della liberazione y Black Power, cit., p. 65). Tanto es así que durante el período de la esclavitud los teólogos o han ignorado por lo común la esclavitud como cuestión teológica o la han justificado por lo común como aquel teólogo (Cotton Mather) que pedía a los blancos «que enseñaran a sus esclavos "que es Dios quien los ha querido servidores, y que ellos sirven a Jesucristo mientras trabajan para sus dueños"» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 75).

Todo esto exlica por qué la teología negra empieza «con un agrio ataque a la identidad blanca, o a la religión blanca, a la teología blanca, comprobándose el viejo dicho: uno se dispone sólo oponiéndose» (B. CHENU, ob. cit., ps. 111-12) y por qué es por esencia una contra-teología o una teología de contraataque, dirigida a demostrar que la de los teólogos tradicionales no es la objetividad, sino solamente la objetividad blanca. Por estos caracteres suyos, la teología negra persigue el objeto preciso de «crear una nueva comprensión de la dignidad negra en medio del pueblo negro y de dar a este pueblo la fuerza necesaria para destruir el racismo blanco» (Black Theology and Black Power, Nueva York, 1969, p. 117); «Conciencia negra significa rechazar la definición del ser dada por el opresor blanco a través de la recuperación del ser negro histórico que está en antítesis con todo aquello que es blanco» (Conscienza nera e chiesa nera, cit., p. 296). Esta conciencia hunde sus raíces en el más amplio contexto de la historia de la cultura del pueblo negro: «Nuestro presente se define por el ser de nuestro padres, por aquello que dijeron e hicieron en una sociedad blanca racista. Sólo escuchando las respuestas de nuestros padres a las imposiciones de los blancos sobre su existencia nosotros podremos llegar a saber cuáles deberían ser nuestras respuestas a la gente blanca que siguen afirmando la inferioridad del ser negro»

(Ib.). Desde ete punto de vista adquieren particular importancia aquellas experiencias musicales de Dios» que son los cantos religiosos populares de los Negro spirituals — a los cuales Cone, como se ha visto, ha dedicado un estudio específico, considerándolos como música social, política y teológica en la cual se expresa «una rebelión artística contra la desazonadora ausencia de amor en la cultura occidental» y una fe inquebrantable en el Espíritu liberador de Dios» (The Spirituals and the Blues: An Interpretation, Nueva York, 1972, p. 6).

Esta reivindicación apasionada, por parte de Cone, de la fuerza del pasado y de la tradición, además de poseer un significado interno a la teología negra, tiene también un valor político contra aquellos modos de pensar —que en USA han tenido una cierta difusión— según los cuales «el negro es solamente un americano y nada más», en cuanto él, como ha escrito Arnold Toynbee, habría llegado a América desnudo tanto espiritualmente como físicamente» y por lo tanto no tendría valores ni cultura que salvaguardar y proteger. Rechazando este lugar común de la historiografía blanca y definiendo el punto de vista de los Black Studies —de los cuales el sociólogo y teólogo negro Joseph Washington, con el volumen Black Religión. The Negro and Christianity in the United States (1964) había sido precursor— nuestro autor insiste en cambio en la peculiaridad y riqueza de la cultura y de la religión negra, concebida como matriz y trasfondo de la teología negra, que en este punto tiende globalmente a configurarse como una reflexión negra sobre la experiencia negra dirigida a la liberación definitiva de la gente negra.

El ataque frontal a la cultura blanca y el slogan según el cual Dios no sólo está de parte de los negros y de los oprimidos, sino él mismo es, en Cristo, «el Negro» y el «oprimido» —hasta el punto de que «¡en la américa del siglo xx, Cristo significa Poder negro!» y el blanco «el Anticristo»— puede parecer, y de hecho ha parecido, una forma de racismo al revés o de racismo negro. Según algunos el pecado original de la teología negra consistiría, en efecto, en su llamativa «unilateralidad». Cone ha respondido a estos ataques declarando que una teología racial (y no racista) tiene por fuerza que ser unilateral, porque unilateral es en primer lugar la sociedad blanca, que oprime a la negra: «Ante todo, en una situación revolucionaria nunca puede haber solamente una teología. Habrá siempre una teología que se identifica con un grupo particular, y no podrá identificarse con aquellos que oprimen o que son oprimidos» (Teologia nera della liberaxione y Black Power, cit., p. 66; cursivas nuestras). En segundo lugar, continúa nuestro autor, «en una sociedad racista, Dios no es daltónico, o sea indiferente a los colores. Decir que Dios no hace diferenciación de color es decir que Dios no hace diferenciación entre justicia e injusticia, entre razón y sinrazón, entre bien y mal. Esta no es la imagen de Dios revelada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Yahvé toma partido... En el Nuevo Testamento Jesús no toma partido por todos sino por los oprimidos... y contra los opresores» (Ib., p. 67). En tercer lugar, precisa Cone pasando de un óptica histórico-racial a una óptica existencial y simbólico-cromática, sino la imagen «ontológica» de todos los opresores y de todas las opresiones: «Enfocar el problema negro no significa que solamente los negros estén sufriendo como víctimas de una sociedad racista, sino que la condición negra es un símbolo ontológico y una realidad visible que describe del modo más eficaz aquello que significa opresión en América» (Ib., p. 68). «La situación negra es por lo tanto el símbolo de todas las víctimas de la opresión» (Ib., p. 69).

La proclamación de la fisonomía inevitablemente unilateral del discurso teológico está acompañada de la tesis del carácter «duro» de la teología negra y del rechazo de la mórbida (y «mistificadora») idea de reconciliación. Polemizando contra el «conciliacionismo» de Deotis Roberts, Cone escribe que «el deber de los negros consiste en rebelarse contra todos los dueños blancos destruyendo cualquier pretensión suya de autoridad y ridiculizando los símbolos del poder. Los blancos deben darse cuenta de que la reconciliación es una experiencia costosa. No consiste en cogerse de la mano para cantar juntos "negros y blancos"... La reconciliación significa muerte, y solamente aquellos que están dispuestos a morir en la lucha por la libertad tendrán la experiencia de la nueva vida con Dios» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 305). De este modo, observa Gibillini, «se delinea claramente —en la determinación de la relación entre liberación y reconciliación— una doble línea en el interior de la teología negra: la línea moderada de Deotis Roberts —a la cual se puede asimilar en algunos aspectos la posición de Major Jones—, y la línea intransigente de James Cone. Para Roberts no hay una auténtica liberación sin reconciliación; para Cone, en cambio, antes se debe efectuar la liberación, y después en un segundo momento se podrá hablar de reconciliación con los blancos; ahora que la medida se ha colmado y son los días de la ira de Dios, la reconciliación, ahora, sería, en términos bonhoeffenanos, "gracia barata". No se puede hablar de reconciliación, cuando la relación entre aquellos que eventualmente hablan de ella es la de dueño-esclavo; sólo cuando la relación sea entre iguales, cuando los negros puedan tener con qué contrapesar el poder blanco, sólo entonces se podrá hablar de reconciliación y de amor» (Prospetive di teologia nera, cit., ps. 20-21). Tanto más cuanto Cone, remitiéndose a esquemas filosóficos de matriz dialéctico-marxista, proclama que la liberación de los oprimidos implica, al mismo tiempo, la liberación de los opresores.

Los últimos desarrollos de la teología negra a partir de 1977 hasta nuestros días, están marcados por tres tendencias de fondo: 1) por la toma de conciencia de la ralidad del Tercer Mundo y por el diálogo con

los teólogos de la América Latina, de África y de Asia; 2) por una utilización más marcada de la hermenéutica marxista; 3) por la apertura al problema de las mujeres: «Tercermundismo, marxismo, feminismo, he aquí las tres nuevas orientaciones de la teología negra, con un deseo cada vez mayor de extenderse a la iglesia negra, de favorecer el ecumenismo entre entidades negras» (B. CHENU, ob. cit., p 107). Por cuanto se refiere al primer punto, en la reunión de Atlanta de agosto de 1977 y en una conferencia de título «La teología negra y la iglesia negra; y ahora ¿dónde ir?», Cone ha insistido sobre la necesidad acuciante de interesarse «por la calidad de toda vida humana, no solamente en los guetos de las ciudades americanas, sino también en África, en Asia y en Sudamérica. En efecto, la humanidad es un todo único y no se puede aislar ninguna raza, ninguna nación. No habrá libertad para nadie hasta que no haya libertad para todos». Por lo que se refiere al segundo punto, aunque la teología negra de la liberación parte de la raza —a diferencia de la sudamericana que parte de la «clase»— no puede evitar contar con los problemas del capitalismo y del imperialismo, y en consecuencia, medirse con el análisis marxista de la sociedad. Tanto más, como puntualiza Archie le Mone, cuanto «todo el mundo negro (tanto el África propia como el África de ultramar — o sea los negros de otros continentes) debe afrontar ambos problemas: el de la raza y el de la clase». Por cuanto se refiere al tercer punto, se debe decir, como indica Chenu, que «la mujer negra sufre de un racismo redoblado de sexismo. Víctima de una doble descriminación, ella es de hecho "esclava de un esclavo..." Las mujeres negras quieren conducir, pues, la doble lucha de la descriminación de las razas y la descriminación del sexo. Ellas consideran que las repercusiones a nivel teológico sobre la concepción de Dios y sobre el significado de Cristo, serán.importantísimas. Gracias a la teología negra Dios ha cambiado de color, pero aún no de sexo...» (Teologie cristiane dei terzi mondi, cit., ps 110-11).

La teología negra no se debe confundir con la teología africana, que es la teología cristiana que se ha desarrollado en el ámbito de la historia y de la cultura de África. Sin embargo, también en Sudáfrica ha ido emergiendo una teología negra de derivación estadounidense —pero con rasgos propios— que ha encontrado espacio y estímulo en los dramáticos conflictos interraciales de dicho país (cfr. Black Theology. The South African Voice, Londres, 1973).

1010. «¿CÓMO PUEDE EXISTIR UN DIOS DE LOS OPRIMIDOS?». DE LA TEOLOGÍA NEGRA A LA FILOSOFÍA HUMANÍSTICA Y ANTITEÍSTICA NEGRA.

Paralelamente —y en concurrencia— con la teolgía negra se ha afirmado en los Estados Unidos, una filosofía negra de la liberación.

Teórico principal de este movimiento de pensamiento —poco conocido, aunque indiscutiblemente significativo— es WILLIAM JONES (n. 1933), autor, entre otras obras de Is God a White Racist? A preamble to Black Theology [¿Dios es un racista blanco? Un preámbulo a la teología negra], de Toward a Humanist Frameword for Black Theology II [Hacia una estructura humanística para la teología negra II, 1977, en colaboración con Calvin E. Bruce] y de Umanesimo religioso: suoi problemi e propettive nella religione e culture nera, publicado en el dossier sobre teología negra a cargo de Gibellini (ob. cit., ps. 218-44). como aparece en este último escrito —que ofrece una vivida síntesis de las perspectivas de la filosofía negra— Jones está persuadido de que en la cultura negra hay dos tradiciones religiosas: «una tradición principal del teísmo cristiano y no-crisitiano y una tradición minoritaria de humanismo y no-teísmo» (Ib., p. 219). Una confirmación significativa de la exsitencia de esta segunda tradición estaría representada por ejemplo por el género musical-literario de los seculars, o sea por los llamados «cantos del diablo» irónicos ante las creencias religiosas y providencialísticas expresadas en los spirituals, los cuales, siendo más «aceptables» para los blancos, también encuentran condiciones más favorables para su conservación: «La mayor parte de los cantos salvados del olvido eran cantos del sábado, del culto religioso. Los cantos del resto de la semana debían salir del escondrijo cuando había menos clero alrededor... Es pues sumamente probable que un gran número de cantos de comentario social secular, demasiado difíciles de enmascarar a los oídos de los blancos, hayan permanecido en la clandestinidad... para surgir, más tarde, en los blues y otras formas...» (B. Katz, «Introducción» a The social Implications of Early Negro Music in the United States, Nueva York, 1969, p. xii, cit. de Jones en Umanesimo religioso, etc. p. 223).

Sin embargo, incluso hipotetizando que el filón no-teísta de la cultura negra es más consistente de cuanto los documentos en nuestra posesión son capaces de atestiguar, no se puede dejar de admitir, según Jones, que (más allá de la censura sufrida) siga siendo minoritario. Admitida esta minoridad que en ciertos aspectos es una verdadera «invisibilidad», nace el problema de buscar las causas. En primer lugar, observa Jones, «el humanismo religioso existe como perspetiva filosófico-teológica y no como institución asentada como su rival, la iglesia negra» y «se basa en que un movimiento intelectual al que le falte una base institucional tiene

una vida limitada» *(Umanesimo religioso,* etc. cit., p. 225). En segundo lugar, la cultura negra, al surgir de un contexto social de miseria y de ignorancia, no es en absoluto un ambiente fértil para productos intelectuales como la filosofía, el humanismo y el secularismo— los cuales, históricamente hablando, presupone siempre, desde los sofistas, una base social avanzada y culta. En consecuencia, «en la cultura negra la religión ha sido favorecida, pero a la filosofía no se le ha concedido un satatus comparable a la posición que ocupa en la gran cultura. Mientras hay un gran aumento de teólogos negros, el número de filósofos es, en cambio, mínimo» (Ib., p. 228). En tercer lugar, «la universalidad» del humanismo religioso negro estaría ligada a toda una serie de «obstáculos metodológicos y semánticos» derivados de la ecuación teísmo = religión, o sea del arrogante presupuesto, amado por los teólogos, según el cual la experiencia religiosa negra coincidiría por entero con el teísmo negro: «si se consideran iguales religiones y teísmos, el no-teísmo, por definición, no es una perspectiva religiosa. Si a esto se le añade la tendencia común, especialemente en el contexto del monoteísmo, a igualar no-teísmo y teísmo, entonces la posibilidad de un aparato de investigación que ilumine el humanismo religioso es extremadamente remota. Las posiciones no teísticas o serán ignoradas o serán erróneamente asimiladas en el teístico campo general. La consecuencia es igual en ambos casos: por cuanto se refiere a la investigación, la religión negra se convierte en una única tradición de teísmo» (Ib., página 229).

Después de aclarar algunas posibles causas de la «invisibilidad» del humanismo no-teísta negro, Jones se dirige a la búsqueda de su matriz originaria, que él localiza en el interior (y no en el exterior) de la cultura negra: «el humanismo negro surge como parte de un debate que está en el interior de la vida y del pensamiento negro. No es una prolongación del Iluminismo, de la revolución científica, o como ha sugerido Deotis Roberts, un tomar prestado a Comte» (Ib., p. 233), «Los radicales problemas suscitados por el humanismo negro surgen del contexto de la opresión negra. No se pueden reducir a las protestas de un negro con el cerebro lavado que ha sido seducido por el secularismo occidental blanco. No son problemas importados, por así decir, desde fuera» (Ib., p. 235). en efecto, el humanismo anti-teístico negro no es más que la manifestación de la protesta negra contra el sufrimiento y la injusticia. Una protesta que se nutre de la impotencia del teísmo frente al problema del mal en el mundo. Teniendo presente el filón de la llamada teología «después de Auschwitz», pero subrayando la peculiaridad de la experiencia negra, Jones escribe: «Yo opino que, por lo menos para América, es el sufrimiento negro, y no Auschwitz, lo que introduce la cuestión de la teodicea» (Is God a White Racist?, Nueva York, 1973, p. xx).

En efecto, sería precisamente la incapacidad de insertar el hecho de la opresión negra «en categorías cristianas normativas», unida a la desconfianza «en el amor y en el interés de Dios hacia los negros» (Umanesimo religioso, etc. cit., p. 219), lo que habría empujado a muchos negros a preguntarse «An Deus sit?» o si, por azar no es también Él un Racista blanco: «El problema crucial para la teología cristiana negra no es del pecado original, sino el de la opresión original» (Ib., ps. 234-35). En otras palabras, el anti-teísmo negro nacería de la manifiesta contradicción entre la teoría cristiana de un dios amoroso y justo y la experiencia histórica y existencial del abandono de los negros a la opresión y a la esclavitud de los blancos. Una contradicción que explica cómo, en el pasado, bastantes negros, «como Prometeo y la mujer de Zeus» se han negado a honrar la divinidad viviendo en primera persona el desdén de la protagonista de Quicksand [Arenas movedizas] de Nella Larsen: «...El Dios del hombre blanco. —¡Y su gran amor hacia todos los hombres independientemente de la raza! ¡Qué estúpida absurdidad ella se había prometido creer! ¿Cómo es posible que ella, que cualquier otro, haya estado tan engañado? ¿Cómo es posible que diez millones de personas le hayan otorgado su confianza cuando cada día bajo sus ojos se escenifica la contradicción?» (Nueva York, 1928, p. 292, cit. en Umanismo religioso, etc. p. 234). Contradicción que explica también el lamento contra el silencio de Dios efectuado por Dubois en 1906, después de la masacre de negros perpetrado en Atlanta: «Oh Dios silencioso, cuya voz lejana en la niebla y en el misterio ha dejado, con todo, nuestros oídos en espera en estos días espantosos — Estamos desorientados... transtornados por la locura contra gente que es asaltada, violada, asesinada; fatigados ante Tu trono, nosotros levantamos nuestras manos temblorosas y Te acusamos, Dios, por los huesos de nuestros padres raptados, las lágrimas de nuestras madres muertas, por la sangre de tu Cristo resucitado: ¿Qué significa esto? ¡Dinos cuál es tu plan; danos la señal! No te quedes sentado y ciego, Señor Dios, sordo a nuestra plegaria y mudo hacia nuestro mudo sufrimiento. ¿Estás seguro de que tú no eres también blanco, oh Señor, una cosa pálida sin sangre y sin corazón?» (W. E. B. Dubois, «A Litany at Atlanta», en Black Voices, Nueva York, 1968, ps. 372-73; cfr. J. H. CONE, II Dio degli oppressi, cit., p. 238).

Pasando a delinear la estrategia de la liberación del humanismo negro, Jones afirma que este último —siendo favorable a un programa «pluralístico» ante las dinámicas de liberación— no se considera como substitutivo de la iglesia negra, sino como su necesario complemento, en cuanto busca sus propíos adherentes «en el grupo en rápido aumento de los negros que no pertenecen a ninguna iglesia, muchos de los cuales encuentran la teología de la iglesia negra desagradable y la consideran expresión poco creíble de su historia religiosa» *(Umanesimo religioso,* etc.

cit., ps. 236-37). Sin embargo auque buscando una relación de cooperación y de complementariedad con la iglesia negra en la lucha por la liberación, el humanismo negro no puede dejar de «desafiar» a la teología negra, sea evidenciando la insostenible lógica y filosófica del teísmo, sea denunciando su función histórica de «inconsciente apoyo de la opresión» (Ib., p. 239). Por cuanto se refiere al primer punto, Jones insiste en su escepticismo crítico sobre la idea misma (cara a Cone) de un God of the oppressed: «el humanista negro no consigue captar la última coherencia entre la afirmación de que Dios es el Dios de los oprimidos y la continua opresión de los negros y de las demás minorías, cuanto más se subraya el tema "Dios de los oprimidos" más inexplicable llega a ser el punto de partida para una teología negra de liberación: la afirmación de la situación negra como opresiva» (Ib., p. 234).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Jones hace notar cómo el cristianismo, más que servir de «religión de liberación», ha desarrollado históricamente el rol de «religión de supervivencia», o de consolación narcotizante (en el sentido marxista). de las masas. Él cita, a este propósito, un elocuente resumen autobiográfico de Benjamín Mays: «cuando era muchacho, yo oía al pastor suplicar a los miembros de su congregación que no tractara de vengarse de las injusticias sufridas, sino que llevaran su peso ante el Señor en la oración. Y esto él lo hacía especialmente cuando la situación racial era tensa... En estos días difíciles se describían con tonos dramáticos el ahogamiento del faraón con todo su ejército en el Mar Rojo, la liberación de Daniel de la fosa de los leones y la protección concedida a los niños hebreos en la hornaza ardiente, para demostrar que en el momento oportuno Dios había cogido las riendas. Casi invariablemente después de haber asegurado al auditorio que Dios había arreglado las cosas, él terminaba el sermón asegurando los había premiado con el paraíso por su paciencia y su largo sufrimiento sobre la tierra. Los miembros *de* la asamblea chillaban y daban gracias a Dios. Las emociones contenidas que no tenían la posibilidad de expresar en la vida diaria, encontraban un deshaogo... Socialmente poscritos, económicamente impotentes y políticamente intimidados, ellos se liberaban de sus males cantando, rezando y gritando... (B. MAYS, The Negros God as Reflected in His Literature, Nueva York, 1969, p. 28, cit en Umanesimo religioso, etc. p. 238).

Contra este tipo de religión alienante, que había acompañado a los negros americanos por más de tres siglos, Jones insiste, en cambio, en la necesidad de la liberación y en el carácter completamente humano de la misma, manifestando plena solidaridad intelectual con aquellos seculares que cantaban: «O Padre único, que estás en el cielo / El blanco me debe once y me da seis, / Si no me ayudo yo nadie me da nada /»; «Lo sé muy bien ahora / que Jesús no podía morir por mí / Que sólo

mis manos / oscuras como la tierra, / mi cuerpo oscuro como la tierra pueden liberarme» (cfr. I. H. CONE, II Dio degli oppressi, cit., p. 237 y 239).

Sin embargo, Jones parece propenso a pensar que también la teología negra —bajo el efecto de estas críticas de la filosofía negra— ha sido llevada a pasar del tradicional «teísmo teocéntrico» (poco conciliable con una estrategia de lucha) a un «teísmo humanocéntrico» no sólo filosóficamente más sólido, sino también más apropiado para salvaguardar la ultimidad funcinal del hombre» y su ansia de auto-liberación histórico-política (cfr. Is God a White Racist?, cit., p. xxii y sgs.). Las críticas de Jones a la teología negra han sido tenidas presente por Cone, que se refiere a ellas en varias ocasiones. Sin embargo, en lugar de afrontar el problema de la teodicea en el plano estrictamente filosófico, Cone parece preferir una solución de fe centralizada en la tesis de Jesucristo como modelo y estímulo para la liberación: «Hay en el mundo la experiencia del sufrimiento, y no hay argumentos teológicos suficientes para dar una razón a nuestro sufrimiento en la sociedad racista blanca. Pero en la experiencia de la cruz y de la resurrección nosotros sabemos no sólo que el sufrimiento negro está equivocado, sino que ha sido superado en Jesucristo. Esta fe en la victoria de Jesús sobre el sufrimiento es un hecho definitivo de liberación. Nos suceda lo que nos suceda en el mundo, Dios nos ha concedido ya una visión sobre la humanidad que no nos puede ser quitada ni con los fusiles, ni con las balas. Por eso a la pregunta de William Jones: ¿Cuál es el hecho decisivo de liberación? nosotros respondemos: Jesucristo» (Il Dio degli oppressi, cit., ps. 246-47); «la verdad de las afirmaciones no está en el hecho de que el punto de vista de la fe responda o no a los problemas de teodicea planteados por La Peste de Camus y por El ser y la nada de Sartre. La verdad de la fe negra se encuentra en el hecho de que el pueblo reciba o no aquella fuerza extra que es necesaria para combatir hasta la consecución de la libertad... La teoría pura se deja a aquellos que tienen tiempo solamente para reflexionar, peor no tienen tiempo para dedicar a las víctimas de esta tierra... ¿Qué análisis, el de Cone o el de Jones, lleva a la praxis histórica contra la opresión?...» (Teología cristiana come teología di liberazione, cit., ps. 55-56). Cone, de todos nosotros, se apresura a reconocer que su respuesta fideístico-pragmática al problema de la opresión negra «no satisfará a Jones y a otros que consideran la humanidad negra desde un punto de vista distinto del de Jesucristo» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 247). Una tendencia más comprometida en medirse con las espinosas cuestiones teológicas y filosóficas planteadas por la teodicea la encontramos, en cambio, en la europea teología de la cruz.

1011. TEOLOGÍA Y «NUEVA HERMENÉUTICA».

«Aquello que caracteriza primordialmente la posición teológica de la "nueva hermenéutica" es la ampliación del sentido del término "hermenéutica" hasta llegar a comprender en él la totalidad del trabajo teológico. Según una tradicón que se remonta al Renacimiento y a la Reforma, por hermenéutica se entendía un particular sector de la ciencia bíblica, a saber, aquel que estudia las grandes reglas a las cuales se debe atener el estudioso de la Biblia para proceder correctamente a la interpretación del texto sagrado. La hermenéutica era, pues, la teoría de la exégesis. La difusión del método histórico-científico, a fines del 800 y primeros decenios del 900, puso de hecho en crisis el armazón, por lo demás ahistórico, de la "vieja hermenéutica", hasta hacer desaparecer casi del todo el interés de los teólogos por dicha disciplina. Ahora el término hermenéutica vuelve a escena llegando de hecho a abarcar todo el conjunto del trabajo teológico. Y esto porque, para nuestros autores, la revelación de Dios de la cual se ocupa la teología, es esencialmente un "hecho lingüístico", que va desde la palabra de Dios atestiguada en la escritura hasta el anuncio de la misma en la predicación. Puesto que el sentido originario de la palabra griega ''hermenéutica" implica en sí una amplia gama de significados ligados a la función explicativa del lenguaje, es decir, además del genérico "interpretar" también el "enunciar", el "traducir", el "comentar", etc., han sido consideradas aptas para expresar sintéticamente y eficazmente toda la actividad del teólogo, dirigida no sólo a interpretar sino también a explicar, a traducir y sobre todo a indicar el camino para hacer hablar nuevamente hoy, de un modo eficaz, la palabra de Dios» (AA. Vv., La teología contemporánea. Introduzione e brani ontologici, cit., p. 215).

El giro hermenéutico de la teología actual, en el sentido aquí definido, se produce alrededor de la mitad de los años cincuenta, sobre todo por obra de dos estudiosos de la escuela bultmanniana: ERNST FUCHS (n. 1903) y GERHARD EBELIN (n. 1912). Entre las obras del primero recordamos: Hermeneutik (1954); Gesammelte Aufsätze (3 vol. 1959-65); Marburger Hermeneutik (1968); Jesús, Wort und Tat (1970); Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (1973). Entre las obras del segundo recordamos: Das Wesen des christlichen Glaubens (1959); la voz «Hermeneutik» redactada para la Enciclopedia Teológica Protestante; Die Religión in Geschichte und Gegenwart (1959); Wort und Glaube (3 vol. 1960 y sgs.); Theologie und Verkündigung (1962); Luther (1964); Gott und Wort (1966); Einführung in thelogische Sprachlebre (1971); Kritischer Rationalismus, publicado en un único volumen con el escrito-respuesta de Hans Albert Theologische Holzwege (1974); Dogmatik der Christlichen Glaubens (de 1979 en adelante). Fuchs y Ebeling, fundadores de

institutos de hermenéutica en Marburgo y Zurich, han dirigido también con Manfred Metzger las monografías Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.

Si Bultmann ha sido influido por el «primer» Heidegger (§§843-846), los autores de la nueva hermenéutica han sido influidos por el «segundo» Heidegger. En efecto, en la base de la Hermeneutik de Fuchs se encuentra la convicción, de matriz heideggeriana, de la centralidad del lenguaje y de la lingüísticidad originaria de nuestra experiencia del mundo. En el párrafo 6 de la sección de la Hermenéutica general nuestro autor escribe por ejemplo: «¿puede darse una realidad sin lenguaje? La respuesta es sin duda negativa. Un absoluto silencio sería la supresión de la realidad: la opinión corriente según la cual la realidad se "construye" delante del ver y del percibir, es una media verdad. No hay un ver o un percibir sin comprender y no hay comprender sin una posibilidad activa de lenguaje» (Ermeneutica, trad, ital., Milán, 1974, p. 203). pero, ¿qué es el lenguaje? Fuchs observa que no es sólo una comunicación, mediante sonidos y discursos, de contenidos de sentido. Es más bien, originariamente, un algo para «mostrar» (Zeigen) o «enseñar» (sehen Lassen), o sea cualquier significar en sentido activo: «Si hay significado, hay también lenguaje, y donde hay lenguaje hay realidad» (Ib., p. 204).

Entendido de esta manera, el lenguaje pertenece de un modo tan esencial a la realidad que representa la apertura primigenia a la «cosa» en sentido heideggeriano: «el lenguaje "ex-presa" la realidad (y éste es el "ex" de la ex-istencia» (Ib.). En efecto, «La realidad es aquello que es dicho en el lenguaje» (Ib.), puesto que lo real aparece sólo si se siguen las indicaciones del lenguaje: «sólo en el lenguaje aparece la verdad de la realidad. La realidad es realidad sólo en la verdad del lenguaje» (Ib., p. 205. En otros términos aún: «Es un error pensar que es posible tratar con lo real sin hacer intevenir el lenguaje. En todo comercio con lo real el lenguaje es siempre partícipe...» (Ib., p. 208). Pero si «el ser es iluminado y accesible sólo mediante el lenguaje» (Ib., p. 131) no es el individuo quien dispone del lenguaje sino viceversa: «El hombre no ha generado el lenguaje sino que es el lenguaje quien ha generado al hombre» (Ib., p. 125). Es más, el individuo está tan permeado del lenguaje que aquello que él es o debe ser depende de la palabra: «El hombre, pues, vive en el lenguaje!. En cuanto el lenguaje es este lugar originario de una estancia anterior a la historia (worgeschichtlich) pero no prehistórico (práhistorich) y sin embargo constituyente primero del mundo, lo llamamos la "Iluminación del ser". El lenguaje conserva la decisión sobre aquello que puede ser de nosotros si, como hombres, debemos ser accesibles a la palabra» (Ib., p. 131). Dicho con Ebeling: «La palabra, está claro, es el propio hombre» (Das Wasen des cristlichen Glaubens, trad, ital., La chiamata all'esistenza della fede, Turín, 1971, p. 201), «que la pala-

bra pertenece y está históricamente ligada a su ser hombre, se ve por el hecho de que el problema de la palabra se convierte en el problema del futuro de la palabra y por lo tanto en el problema del futuro del hombre» (Ib., p. 202).

Coherentemente con este planteamiento filosófico, también la Revelación y la fe se conciben, para Fuchs y para Ebeling, como Spracherignis) (hecho lingüístico) *y* Wortgeschehen (suceder de la palabra), o sea en términos de lenguaje: «la fe, puesto que es una confesión, tiene la tendencia a expresarse lingüísticamente»; es más, «ella, como testimonio de la verdad, deriva siempre del lenguaje» (E. FUCHS, Ermeneutica, cit., p. 369). Es en la Palabra, en efecto, donde Dios actúa como salvación del hombre y es a través de la acogida de la Palabra por parte del hombre que el individuo entra en la fe y hace del Evangelio la norma de su conducta: «Nos movemos precisamente en esta dirección cuando decimos de la palabra de Dios: "Tu palabra es una lámpara para mi camino" (Salmo 111,105)» (G. EBELING, La chiamata dell'esistenza nella fede, cit., p. 203). Y es en virtud de la palabra que la propia alternativa entre existencia inauténtica y existencia auténtica (sobre la cual habían insistido Heidegger y Bultmann) tiende a configurarse, según Fuchs, como una alternativa entre lenguaje inauténtico de lo cotidiano y lenguaje aunténtico de una conciencia ansiosa de salvación — y por lo tanto abierta a la palabra genuina de Cristo y a su mensaje de amor. En efecto, con el lenguaje del Galileo penetra, en nuestra existencia alienada y dispersa, la única luz capaz de iluminarla y de conducirla a la autenticidad (cfr. Ermeneutica, cit., ps. 132 y sgs.).

La primacía del lenguaje y de la Palabra explica el distinto modo, respecto a Bultmann, de entender la relación entre texto e intérprete. Más que sobre la objetividad del texto, el teólogo de la desmitificación se inclina a poner el acento sobre la subjetividad del intérprete. Desde su punto de vista, la verdad de la Palabra consistía fundamentalmente en la luz que se enciende dentro de la existencia de quien se acerca a ella. Fuchs y Ebeling, en cambio, invierten el nexo entre texto e intérprete, sosteniendo que en el infalible círculo hermenéutico que se instaura entre ambos, la primacía corresponde al texto o a la palabra divina. En consecuencia, para los autores de la «nueva hermenéutica», no es tanto el intérprete quien interpreta el texto, sino este último quien interpreta al mismo intérprete, comunicándole un mensaje de vida. En síntesis, como observa C. Vigna en la nota introductiva a la edición italiana de la hermenéutica «Si en el discurso de Bultmann la existencia interpreta el texto, y esta interpretación —en el caso del Nuevo Testamento— conduce a la desmitificación (del texto), en el discurso de Fuchs es el texto el que interpreta la existencia, y esta interpretación debería conducir a la conversión (de la existencia)» (Ib., p. 16). Esta teoría de la primacía del tex-

to no excluye obviamente la importancia del trabajo hermenéutico, el cual, según Fuchs —que substituye la noción bultmanniana de «pre-comprensión» por la de «principio hermenéutico»— no consiste en la atribución de significado (Sinngebung) al texto, sino en la capacidad de poner el texto en la condición óptima para poder hablar. En efecto, declara nuestro autor con una imagen singular, del mismo modo que quien «quiere aprender a comprender un gato, le debe procurar un ratón, y entonces verá al gato tal como él mismo se presenta» (Ib., p. 178)— así, quien quiere acceder a la verdad, debe predisponer circunstancias y modalidades aptas para su acogida en cuanto «pertenece evidentemente a la verdad también la situación de la verdad» (Ib.).

Sobre la importancia de la empres hermenéutica ha insistido sobre todo Ebeling, que ha sacado a la luz como el problema de la interpretación nace de la necesidad de dar vida y actualidad a la palabra de Dios fijada en el documento, o sea de la necesidad acuciante, para el teólogo actual, de presentar el mensaje bíblico —ya temporalmente y culturalmente distante de nosotros— de un modo «oíble» y «comprensible» para el hombre contemporáneo. Es emblemático, a este propósito, un pasaje de Das Wesen des chistlichen Glaubens: «La razón por la cual, considerando las cosas desde un punto de vista puramente objetivo, la predicación cristiana es hoy una tarea extraordinariamente difícil, está en el hecho de que habla un lenguaje extraño al mundo actual. Se comprenden las palabras y las frases aisladas. Para alguien son quizás hasta tan familiares que ya no piensa en ellas... Es posible que este hecho sea juzgado positivo y considerado como un criterio de ortodoxia. Pero aquello que es propiamente significativo con respecto a lo que en realidad nos rodea y nos interesa, sigue siendo incomprendido. Ahora, sería absolutamente falso decir: hemos entendido perfectamente aquello que la fe cristiana es en sí y por sí, solamente nos falta sacar a la luz la relación que ella tiene con nuestra realidad presente. Se debe decir más bien que la referencia (y no sólo una consideración ulterior) a nuestra realidad es el criterio para entender en qué consiste la fe cristiana. En efecto, en la fe cristiana no se trata más que de esta realidad nuestra. Sin embargo nosotros nos hemos acostumbrado al hecho de que la predicación cristiana hable de una realidad distinta de la nuestra, para después intentar, de la mejor manera posible, descubrir las relaciones con la realidad. La cristiandad se ha acostumbrado a vivir su existencia en dos esferas distintas, la iglesia y el mundo. Nos hemos acostumbrado al uso de dos lenguas una al lado de la otra, el lenguaje cristiano cubierto por la venerable pátina de dos milenios y el de la realidad que nos interesa. A pesar de esto, alguna vez puede suceder que brille la chispa del acuerdo. Pero en nuestra duplicidad de lenguaje nos falta una indicación exhaustiva sobre el modo de traducir... No se trata de la inteligibilidad de las palabras aisladas, sino

de la inteligibilidad de la palabra simplemente, no de un nuevo medio lingüístico, sino de una nueva actualización lingüística. Este problema ha existido siempre en la predicación del cristianismo. Pero hoy es más agudo que nunca...» (cfr. La chiamada all'esistenza nella fede, cit., ps. 19-21; la traducción arriba indicada es pero de Luisa von Wassenaer Crocini y se encuentra en J. SPERNA WEILAND, La nuova teología, trad, ital., Brescia, 1969, ps. 114-15).

El problema «interpretativo» que está en la base de la nueva hermenéutica se piensa pues como un problema de traducción, en el sentido etimológico de tra-ducción o de transposición de un sentido del pasado al presente. Dicho de otro modo: la tarea específica de la teología no es la de «repetir» literalmente el texto sagrado, sino la de «traducir» (übersetzen) o de transmitir adecuadamente, en las formas mentales del presente, la palabra de salvación que proviene del pasado — de modo que la exégesis resalte verdaderamente como «"un traducir en la lengua que hoy se habla"» (J. M. ROBINSON, «Die Hermeneutik seit Karl Barth», trad, ital., en J. M. ROBINSON-E. FUCHS, La nuova ermeneutica, Brescia, 1967, p. 80). Tanto es así, observa Ebeling, que «lo que se debe reprochar a una teología —convertida en tradicionalística y positivística— no es su permanecer fiel al dato, o lo que le ha sido transmitido: es que, mientras nos atenemos fielmente a lo que ha sido transmitido, es precisamente esto, de facto, lo que se abandona, puesto que es presentado simplemente como traditum y por lo tanto praeteritum, en lugar de ser responsabilizado —como dato referente al futuro— en la Palabra que se realiza en el presente, de modo que en traditum se convierta en acontecimiento, en la actualización de la traditio» (Teología e annuncio, trad, ital., Roma, 1972, p. 49 y sg.); «La palabra de Dios se renueva sólo en el hecho de que es oída de nuevo, en el hecho de que es escuchada con intensa atención, de modo que la palabra transmitida se haga comprensible a través de la realidad, a la cual nosotros mismos estamos atados» (La chiamata all'esistenza nella fede, cit., p. 206). En conclusión, la tarea última de la hermenéutica es la de hacer que la palabra escrita se transforme nuevamente en oral, a fin de que vuelva a tener aquella fuerza de persuasión que tenía en los labios de Jesús o de aquellos que, remitiéndose a Él, la han pronunciado y fijado (cfr. Parole e fede, trad, ital., Milán, 1974, p. 179 y sg.).

Lo que se ha dicho explica la importancia que Fuchs y Ebeling, también en los últimos escritos, han seguido atribuyendo al lenguaje y a los correspondientes problemas de la comunicación teológica (cfr. G. EBELING, Einführung in theologische Sprachlehre, 1971, trad, ital., Brescia, 1981). Esta primacía del lenguaje —que es el aspecto históricamente más original de la «nueva hermenéutica»— ha sido sometido, sin embargo, a duras críticas. Pannenberg, por ejemplo, que ve en la historia, y no

en el lenguaje, el horizonte propio de la verdad revelada, ha insistido en varias ocasiones sobre el hecho de que en la base de la revelación no está el lenguaje, sino la verdad a la cual él remite, o sea la historia universal de los hombres. Otros autores, en cambio, han atacado la nueva hermenéutica desde el punto de vista de la praxis. Entre estos últimos se encuentra Schillebeeckx.

1012. HERMENÉUTICA Y PRAXIS. SCHILLEBEECKX.

Otro estudioso que se ha acercado al problema hermenéutico —distinguiéndose por su claridad de estilo y amplitud de perspectivas— es el teólogo belga EDWARD SCHILLEBEECKX (n. 1914), uno de los inspiradores del «Nuevo catecismo holandés».

Formado en la escuela tomístico-fenomenológica de De Petter e influenciado por las corrientes existencialísticas y personalísticas, el católico Schillebeeckx, en sus primeras obras ha definido el concepto de Dios como presencia personal y misteriosa (cfr. Dios y el hombre, 1964), llegando a la concepción de Cristo como «sacramento del encuentro con Dios» (cfr. Cristo sacramento del hombre, 1957, 2ª ed., 19597. A continuación se ha acercado a la teología de la esperanza (cfr. Dios, el futuro del hombre, 1968), viendo, en el Dios de los cristianos «Aquél que viene» y el «Futuro» del mundo: «Se produce así un giro decisivo: aquél que en el pasado y sobre la base de una concepción del hombre y del mundo ahora ya anticuado definían como el "completamente otro", se revela ahora como el "completamente nuevo", como aquél que es nuestro futuro y recrea el futuro humano» (trad, ital., Roma, 1970, p. 197). La adhesión a la teología de la esperanza —de la cual ha sacado el imperativo de no mirar atrás a la Biblia, sino de «mirar adelante con la Biblia»— ha sentado las premisas para las sucesivas aperturas de nuestro autor a las diferentes teologías de la praxis. En el ámbito de este iter él ha ido prestando cada vez más atención al problema hermenéutico que ha acabado por llegar a ser uno de los principales hilos conductores de su multiforme obra de teólogo, centrada siempre sobre la llamada «inculturación» de la fe, o sea sobre la traducción del mensaje perenne de vida de la Biblia a los módulos culturales que van apareciendo sucesivamente. Frecuentando críticamente las diversas doctrinas y los múltiples modelos de lectura de la realidad ofrecidos por la cultura contemporánea (del estructuralismo a la filosofía analítica, de Bultmann a Fuchs y Ebeling, de Gadamer a Ricoeur) Schillebeeckx ha reforzado su convicción del inevitable carácter interpretativo de la fe (siempre la misma, aun en el mudar de las mediaciones), sosteniendo la posibilidad de un empleo teológico de los resultados más apreciables de la hermenéutica de

nuestro siglo. Una convicción que él ha expresado sea en algunos ensayos sobre el tema (recogidos en Inteligencia de la fe: interpretación y crítica, 1972) sea en los excursus metodológicos de sus obras sobre Jesús, centradas sobre la figura de un «Cristo histórico» visto en conexión, y no en alternativa, al «Cristo de la fe» (cfr. Jesús. La historia de un viviente, 1974; Cristo. La historia de una nueva praxis, 1977).

El carácter estructuralmente hermenéutico de la teología, observa Schillebeeckx, deriva de la situación misma del creyente, el cual no puede limitarse a una simple reiteración verbal del dato escriturístico, sino que está obligado a proporcionar una comprensión reinterpretativa del mismo. En otros términos, la escucha de la fe, según nuestro autor, no puede nunca asimilarse a la percepción de una nuda vox Dei proferida en la inmediatez del encuentro teándrico, puesto que la verdad es siempre verdad re-vivida y re-interpretada en un determinado hic et nunc histórico. En efecto, argumenta Schillebeeckx, los individuos no pueden acercarse al texto sagrado "de por sí", como si fueran unos lectores «descarnados del tiempo», sino solamente en la historia y a través de la historia: «el hombre moderno se ha dado cuenta no sólo de que ve la realidad a través de un "filtro lingüístico", sino también de que todo llamado contacto directo con el mundo y con los hombres, con la realidad, pasa siempre por modelos conyunturales de pensamiento y de interpretación» (Gesú. La storia di un vívente, trad ital., Brescia, 1976, p. 616). Por lo demás, es precisamente la hermenéutica actual la que nos enseña que el pasado lo conocemos sólo sobre la base del presente, o sea, en el ámbito de nuestro concreto Sitz im Leben: «Nadie puede aislarse del contexto vital de su propio tiempo ni sustraerse a los interrogantes existenciales que de éste nacen. El hombre interroga el pasado según los esquemas del presente. Por eso cada período describe la historia, observando el mismo pasado según ángulos de visión diferentes, en la interpretación de la historia no se encuentran solamente las características de aquel período que se quiere profundizar e interpretar, sino también las características de aquellos momentos históricos en los cuales los acontecimientos son relatados e interpretados» Hacia un empleo católico de la hermenéutica. Indentidad de la fe en su interpretación. Este ensayo, publicado por primera vez en 1967, ha aparecido en la edición holandesa de Inteligencia de la fe: Interpretación y crítica, 1972. Falta, en cambio, por motivos editoriales, en la última edición italiana de 1975. Para la traducción italiana cfr. pues E. SCHILLEBEECKX-P. SCHOONENBERG, Fede i interpretazione, Brescia, 1971, 1985 (2^a), ps. 58-59).

Afirmar que toda compresión tiene por situación hermenéutico-existencial el presente, significa obviamente admitir la incidencia de aquel «círculo hermenéutico» del cual han hablado Heidegger, la escuela bultmanniana, Gadamer y Ricoeur: «Toda comprensión se efectúa en un mo-

vimiento circular: la respuesta está determinada, en cierta medida, por la pregunta, la cual a su vez es confirmada, ampliada y corregida la respuesta; de tal comprensión nace entonces otra nueva pregunta, y de este modo el círculo hermenéutico va desarrollándose ulteriormente en forma de espiral sin fin» (Ib., p. 32). La existencia de este círculo hermenéutico, repite Schillebeeckx con los maestros de la hermenéutica contemporánea, no representa en absoluto un «obstáculo metodológico» (como pretendía cierto historicismo «utopístico» de cariz decimonónico) en cuanto «sin el concurso del presente, no conseguiríamos comprender el pasado en su especificidad y por lo tanto en su condición de diversidad que lo caracteriza» (Ib., p. 56). Es más, en nuestros días, gracias a la hermenéutica, «aquella distancia temporal que antes se consideraba un obstáculo a superar con una interpretación objetiva de los textos y de la evolución histórica, se considera más bien como una condición de posibilidad ontológica para una real recomposición del pasado» (Ib., p. 58). Además, Gadamer nos ha enseñado que la distancia comprendida entre pasado y presente se encuentra colmada por la continuidad de la tradición (Ib., p. 54).

De cuanto se ha dicho hasta ahora, parecería que Schillebeeckx se limita a hacer propias las tesis de fondo de la hermenéutica, previo una adaptación en sentido teológico, sintetizada por la afirmación-tipo según la cual «el Absoluto que rige radicalmente nuestra fe, nosotros no lo poseemos de modo absoluto, sino siempre y solamente en su dimensión histórica» (Ib., p. 39). En realidad, nuestro autor se distancia críticamente de los pensadores de la hermenéutica post-heideggeriana en dos puntos fundamentales: la reivindicación de la importancia del futuro y la tesis de la primacía de la praxis. Por cuanto se refiere al primer punto, Schillebeeckx escribe: «La "nueva hermenéutica", sobre todo la que encontramos en Bultmann y en Gadamer, es unilateral porque limita su propia investigación casi exclusivamente a las posibilidades de la existencia humana ya explicitada a través del lenguaje. No plantea, en efecto, aquella cuestión, que desde un punto de vista bíblico debe ser considerada de primordial importancia, a saber, la cuestión de las posibilidades futuras, de aquel elemento nuevo que no ha sido aún absolutamente expresado» (Ib., p. 72). Por cuanto se refiere al segundo punto, estrechamente ligado al primero, Schillebeeckx considera que «una simple "hermenéutica tipo Gadamer" de las ciencias del espíritu resulta insuficiente para la teología», puesto que el cristianismo «no es solamente una explicación de la existencia, sino que es también y esencialmente una renovación de la existencia (Intelligenza della fede: interpretazione e critica, trad. ital., Roma, 1975, p. 104) — entendiendo por «existencia», «algo que toca al hombre en su cualidad de persona y en su socialidad» (Ib., p. 103). En efecto, puesto que el humanum buscado por los hombres —

que en Cristo se propone como ofrecimiento y promesa— no es el objeto de una espera simplemente contemplativa, el futuro, para los hombres, «no puede ser interpretado teoréticamente», sino que «debe ser hecho» (Ib.).

Sensible a los estímulos procedentes de la teoría marxista de la primacía de la praxis y de las críticas a la hermenéutica de derivación frankfurtesa (Habermas), Schillebeeckx —en armonía con el dictado de las teologías políticas y de las teologías de la liberación— opina que una genuina hermenéutica bíblica no puede limitarse a un simple análisis histórico y lingüístico, sino que debe estructurarse en los términos de una «hemenéutica de la praxis» basada en la idea de la ortodoxia como ortopraxis: «Solamente en la praxis la interpretación ortodoka alcanza su verdadero y profundo cuumplimiento» (Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica, cit., p. 73). ¿Cómo se podrá, por ejemplo, «exagetizar» la libertad religiosa postulada por el Vaticano II, ejemplifica nuestro autor, con la hermenéutica puramente teorética a partir del pasado de la Iglesia? En efecto, «la praxis eclesial del pasado está en seria contradicción con esta teoría. Solamente la nueva praxis eclesial podrá conferir credibilidad a la nueva interpretación, haciéndola como el objeto teorético en una efectiva praxis de la iglesia misma. Sin la renovación de la praxis eclesial esta "reinterpretación" no tendrá ninguna base histórica. De modo indirecto, mediante la nueva praxis, podrá, con todo, ser teorizada» (Intelligenza della fede, cit., pgs. 103-04).

En conclusión, una teología que aspire a ser verdaderamente científica no deberá contentarse con contemplar sus propias afirmaciones bajo la forma de «hipótesis» o de «anticipaciones teoréticas» (como enseña Pannenberg: §1000), sino que también deberá esforzarse en verificar indirectamente a sí misma y su propia validez en la praxis: «Una comprobación directa, por lo tanto, no es posible; pero indirecta sí, es decir, bajo el aspecto del significado determinante de la fe en Dios para la experiencia humana. La religión es comparada entonces mediante sus propias implicaciones (comprobación indirecta, por lo tanto, pero muy lejos de "extrínseca"). Conseguir demostrar la importancia personal, socio-política, mundial, histórica de la fe cristiana llega a ser de este modo una comprobación indirecta de afirmaciones de fe» (Gesú. La storia di un vivente, cit., p. 658).

1013. LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ: UN INTENTO DE RESPUESTA CRISTIANA A LAS FILOSOFÍAS NOVECENTISTAS DEL ABSURDO Y DEL SUFRIMIENTO.

A casi diez años de distancia de la publicación de Teología de la esperanza aparecía, en otoño de 1972, otra obra maestra de Moltmann desti-

nada a incidir en profundidad sobre las orientaciones teológicas actuales: Der gekrenzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritic christlicher theologie (El Dios crucifijo. La cruz de Cristo, fundamentos y crítica de la teología cristiana», trad, ital., Brescia, 1973).

El núcleo estructural de la teología de la Cruz de Moltmann —que tiene sus precursores históricos en Pablo y Lutero y sus antecedentes del novecientos en la primera teología dialéctica y en el renacimiento luterano de los años veinte— reside en la asunción de la cruz a supremo principio arquitectónico y hermenéutico del cristianismo: «la fe cristiana se rige y reside en el conocimiento del Crucificado, es decir, en el conocimiento de Dios en el Cristo crucificado» (Ib., p. 83); «Todas las afirmaciones cristianas sobre Dios, creación, pecado y muerte orientan hacia el Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, la iglesia, la fe y santificación futura y la esperanza tienen su origen en el Crucificado» (Ib., ps. 237-38). La teología de la cruz, ¿se configura pues (la pregunta es inevitable) como un «salto mortal», o por lo menos como un «regreso» respecto a la precedente teología de la esperanza? El propio Moltmann recuerda el estupor de su amigo Wolf-Dieter Marsch después de la lectura del manuscrito de El Dios crucifijo; ¿cómo es que Moltmann, de la altisonante música de Bloch a pasado gradualmente a una más atenuada eschatologia crucis?» (Ib., p. 11).

En realidad, declara nuestro autor, este pasaje no significa en absoluto «un regreso desde las trompas de pascua a las lamentaciones del viernes santo» (Ib.), en cuanto «la teología de la cruz no es más que el revés de la teología cristiana de la esperanza» (Ib.). En efecto, como escribe Ricoeur, la teología de la cruz no hace más que recordarnos que «la resurrección es resurrección del Crucificado y la cruz es cruz del Resucitado» («"Il Dio crocifisso" de Jürgen Moltmann», en AA, Vv., Dibattito su "Il Dio crocifisso" de Jürgen Moltmann, trad, ital., Brescia, 1982, p. 15). Más profundamente aún: la teología de la cruz no sólo no contradice la teología de la esperanza, sino que partiendo del sufrimeinto, proporciona una base más sólida y más concreta (y por lo tanto también más «creíble») a la esperanza misma. En todo caso, con la teología de la cruz, Moltmann, según él mismo declara, no habría emprendido un camino completamente nuevo, sino que se habría limitado a recorrer hasta el fondo el sendero teológico en el cual se encontraba desde el principio: «aunque tanto los simpatizantes como los críticos de la Teología de la esperanza, que publiqué en 1964, no la hayan entendido siempre con claridad, personalmente opino que el hilo conductor de mi pensamiento teológico ha sido precisamente esta teología de la cruz... Lo debo ciertamente a las lecciones inolvidables que mis maestros Hans Joachim Iwand, Ernst Woff y Otto Weber dictaron en el año 1948/49 en Gotinga sobre la teología reformada. Era el momento en el cual hacían su entrada en

las aulas, agitados y deprimidos, aquellos de mi generación que habían conseguido sobrevivir a los campos de concentración y a los hospitales militares. Una teología que no hubiera evolucionado a la luz del Crucificado, del abandonado de Dios, en aquel tiempo no nos habría tocado» (Il Dio crocifisso, cit., p. 7).

Todo esto no excluye obviamente la novedad de planteamiento (y de acentuación) de la teología de la cruz respecto a la teología de la esperanza. Para explicar el paso del principio arquitectónico de la esperanza al de la cruz Moltmann proporciona algunas indicaciones. Un primer motivo aducido es de tipo histórico y está relacionado con la época de desánimo creada después de la liquidación del «socialismo de rostro humano» en Checoslovaquia, al fracaso de las batallas por los «derechos civiles» en los Estados Unidos y al estancamiento de las reformas promovidas por el Concilio Vaticano II: «La teología de la cruz... me hizo recordar los años sesenta, cuando los movimientos de esperanza encontraban opositores y resistencias extremamente fuertes, cuando muchas personas se dejaban caer en el desánimo y eran llevadas a aceptar con resignación el normal desarrollo de los acontecimientos o a huir, abandonando el campo, a la emigración interior...» (Ib., p. 8). Un segundo motivo deriva de la necesidad de hacer frente a la crisis de la cristiandad actual mediante una crítica interior a la iglesia y a la teología, capaz de salvaguardar la pureza y la eficacia del mensaje evangélico. En efecto, una adecuada teología de la cruz debe también configurarse como «la cruz de toda teología, sea tradicional o actual, eclesial o política» (A. BLANCY, en AA. Vv., Dibattito, etc. cit., p. 127

Un tercer motivo, que Moltmann no menciona explícitamente, pero que tiene que ver con los anteriores, es la renovada sensibilidad por parte del hombre de nuestro tiempo, por los problemas del sufrimiento y de la teodicea. «El verdadero aguijón del ateísmo —escribe Moltmann en un artículo de 1966— es la cuestión de la teodicea: si Deus-unde malun?, si hay un Dios, por qué entonces el mal y el sufrimiento?» (Kommt Jesús wieder?, en Radius 1/1966, ps. 6-13). Y en una conferencia americana de 1968 observaba: «Desde que nosotros experimentamos la realidad como historia, y no ya como cosmos, la cuestión fundamental de la teodicea está aún entre nosotros y se hace más urgente que antes. Para nosotros ya no se plantea en su vieja forma naturalística, como en los tiempos del terremoto de Lisboa (1775). Hoy aparece en una forma política, como en la cuestión de Auschwitz... Nosotros hoy preguntamos An Deus sit? sobre la base de la historia y de sus crímenes» (Religione, revoluzione e futuro, cit., ps. 190-91). Y ya algunos años antes, el teólogo judio estadunidense Richard L. Rubenstein, en aquella especie de manifiesto de la teología después de Auschwitz que es After Auschwitz, había sostenido que después de los horrores de los campos de concentra-

ción no se puede pensar, ingenuamente, que Dios es «el Señor de la historia», a menos de presuponer que «la matanza de los judíos perpretada por los nazis ha sido, de algún modo, la voluntad de Dios» Es más, abandonando el mesianismo judio, Rubenstein concluye: «la escatología disimula a sí mismo el rostro trágico y en definitiva desesperado de su destino. Hay sólo un mesías que nos redime de la ironía, del trabajo y de las angustias de la existencia humana. Él vendrá con toda seguridad. Pero él es el Ángel de la Muerte. La muerte es el verdadero mesías y la tierra de los muertos es el lugar del verdadero reino de Dios. Sólo en la muerte nosotros somos liberados de las vicisitudes de la existencia humana» (After Auschwitz, Indianapolis, 1966, p. 53 y 225; cfr. R. GIBELLINI, La teología di Jürgen Moltmann, cit., p. 204 y sgs.).

Solicitado por este tipo de ideas, Moltmann llega a considerar el grito de Cristo agonizante sobre la cruz —«Dios mío por qué me has abandonado?»— como «el contexto más profundo en el cual está insertada la cuestión de Dios», o sea como el problema existencial y teológico más urgente de nuestra época (Prospettiva della teología. Saggi, trad, ital., Brescia, 1973, p. 47). A la luz de este problema se comprende el cambio de partners filosóficos y teológicos efectuados por Moltmann, el cual, por más que remitiéndose aún a Bloch (sobre todo a aquel «cada vez más turbado por el problema del mal y de la carencia conceptual... que de el emerge») declara tener particularmente presente la dialéctica negativa de Adorno y Horkheimer, la filosofía existencial, la primera teología dialéctica y la teología meramente-narrativa de Metz (Il Dio crocifisso, cit., página 11).

La obra maestra de Moltmann consta de un prefacio de ocho capítulos. Los dos primeros tratan de los problemas actuales del mundo cristiano, del método de la teología de la cruz y de las diversas interpretaciones históricas de la cruz. El tercer, cuarto y quinto capítulos estudian los fundamentos cristológicos de la teología de la cruz. Los restantes analizan «las consecuencias que de una teología del Crucificado se derivan para el concepto de Dios (cap. VI), para la antropología (cap. VII) y para la teoría crítica de la iglesia y la sociedad (cap. VIII)» (Ib., p. 231). En el primer capítulo Moltmann comienza mostrando cómo la teología cristiana actual debe afrontar una doble crisis convergente, esto es, una crisis de importancia y una crisis de identidad. Estos dos fenómenos, hoy en día, parecen tener una relación inversa. En efecto, si los cristianos quieren salvar su propia identidad corren el riesgo de acabar en el «gueto» y en la «conservación» (en detrimiento de su propia importancia); viceversa, si quieren salvar su propia importancia corren el riesgo de confluir en los diversos movimientos de liberación (en detrimiento de su propia identidad) dando origen, de este modo, a aquel extraño dualismo por el cual los conservadores, preocupados por la identidad, mantienen la

práctica cristiana; y los progresistas, preocupados por la importancia, mantienen la tensión laica hacia la praxis liberadora. A este inconveniente estructural de la fe contemporánea quisiera, en efecto, poner remedio la teología de la cruz, empeñada en salvaguardar, al mismo tiempo, la identidad y la importancia de los cristianos.

Refiriéndose, hacia el final del primer capítulo, al método específico de la teología de la cruz, Moltmann observa que ella se remite al «principio dialéctico del conocer», derivado de Hipócrates, Schelling y Bloch. Contrariamente al principio «analógico» del conocimiento, basado en el axioma según el cual lo semejante conoce al semejante, el principio «dialéctico» se fundamenta en la tesis según la cual lo semejante es conocido por su contrario, en consecuencia, mientras el método analógico de la teoría trata de conocer a Dios partiendo de la analogía con el mundo, es decir, de su perfección reflejada en sus obras (presuponiendo de este modo que Dios se manifiesta en aquello que se le asemeja), el método dialéctico busca a Dios en su contrario, o sea en el sufrimiento y en el abandono de Cristo sobre la Cruz. En el segundo capítulo, tratando de la «oposición de la cruz a sus interpretaciones», Moltmann reseña polémicamente algunas maneras de considerar la cruz que se han afirmado durante los siglos. En particular, él rechaza el culto «religioso» de la cruz, sobre todo en la versión católica, declarando, con Metz, que la cruz de Cristo no se encuentra en el privatissimun de la esfera individual personal, y tampoco en el sanctissimum de una esfera puramente religiosa, sino más allá del espacio bien protegido de lo privado y de lo religioso: «Más bien, la religión cultural, deberá ceder el puesto a la propagación de la palabra de la cruz, a la fiesta de la fe y a la secuela en la praxis» (Ib., p. 59). Rechaza también la mística pasiva de la conformitas crucis, la cual, en el pasado, ha funcionado demasiado a menudo como «opio para el pueblo», favoreciendo a los opresores de todas las raleas.

Los capítulos tercero, cuarto y quinto son de carácter estricta y técnicamente teológico (o «intra-teológico»). en ellos Moltmann, que practica una lectura histórica y al mismo tiempo escatológica de la figura de Cristo, insiste sobre todo en la tesis de la recíproca interdependencia entre la realidad del Resucitado y la del Crucificado: «La resurrección —escribe Gibellini sintetizando uno de los núcleos conceptuales de fondo del discurso de Moltmann— es anticipación del futuro de Dios. Pero, como la resurrección es resurrección del Crucificado, esta anticipación se convierte en anticipación del futuro de Dios para aquellos que están sin esperanza y sin derecho. La cruz llega ser así el significado de la resurrección. Una cruz sin resurrección significaría fracaso y Jesús de Nazaret no sería Cristo de Dios. Una resurrección sin cruz sonaría sólo a milagro, metamorfosis de la glorificación, prolepsis abstracta del futuro. La resurrección del crucificado es prolepsis y esperanza para los

sin esperanza, es prolepsis y esperanza en la cruz del presente (ob. cit., página 235).

1014. LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ: MAS ALLÁ DEL TEÍSMO Y DEL ATEÍSMO. «DIOS EN AUSCHWITZ Y AUSCHWITZ EN DIOS».

En el capítulo sexto —que es la parte filosóficamente más importante de *Der gekreuzigte Gott*— Moltmann expone su teología de la cruz en relación con las acutales tematizációnes del mal del mundo, midiéndose con algunas de las voces más significativas de la filosofía de nuestro tiempo.

Depués de haberse preguntado *«¿qué significa la cruz de Cristo para el propio Dios?» (Ib.,* p. 233) y después de haber avanzado en forma de esbozo, en un párrafo introductorio a este propósito, algunas de las respuestas que dará a continuación, nuestro autor, da inicio a un estudio polémico del teísmo y del ateísmo. La contraposición entre la teología de la cruz y el teísmo metafísico, recuerda Moltmann, está ya presente en Lutero, el cual, en la disputa de Heidelberg del 26 de abril de 1518, oponía su propia *theologia crucis* a la *theologia gloriae* de la tradición medieval. Remitiéndose polémicamente al libro de las *Sentenze* de Pedro Lombardo, Lutero niega que Dios sea cognoscible con un método que tome como punto de partida las obras de Dios —«ea, quale facta sunt»— y que se remonte de los efectos a las causas, alcanzando de este modo, con una especie de «proceso inductivo», al conocimiento indirecto de la naturaleza invisible de Dios, de su potencia, sabiduría y justicia. En efecto, según el reformador Wittenberg, la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios no residen en una discutible «sabiduría del invisible» alcanzada mediante una arrogante «sabiduría de lo visible», sino sólo en el crucificado. En otras palabras, el camino clásico que de las escrituras sube hasta el Creador es insuficiente e inútil, puesto que la naturaleza de Dios se manifiesta sólo en el escándolo de la cruz y en la agonía del Gólgota: «El conocimiento de Dios no se efectúa... en la esfera de analogías que se establecen entre cielo y tierra, sino *sub contrario,* en la contradicción, en el dolor y en el sufrimiento» *(Ib.,* página 246).

En consecuencia, contrariamente a la teología especulativa o escolástica de la tradición, que utiliza la teología natural como «preámbulo» del discurso cristiano sobre Dios, una teología crítica de la cruz comienza *inmediatamente* con el acontecimiento-Cristo, o sea con la figura de un Dios humillado y sufriente (que implica, como Moltmann aclarará a continuación, un rechazo explícito del teísmo grecizante de la Escolástica). Aunque no pueda asumir el concepto teístico de Dios en sus arti-

culaciones filosóficas, políticas y morales, la teología de la cruz, desde el punto de vista de Moltmann, no representa «el fin de la metafísica», en cuanto ella, haciéndose «escatología del ser», es capaz de responder a aquellos interrogantes del hombre de los cuales surge la metafísica *(Ib.,* p. 253 y sg.; cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., ps. 240-41).

Análogamente al teísmo, el cual parte del presupuesto de que lo creado es imagen del Creador y por lo tanto se remonta del mundo a Dios mediante un sistema de «pruebas» o de argumentos filosóficos, también el ateísmo metafísico «ve el mundo como un espejo de la divinidad». Pero «en este espejo roto de un mundo absurdo e injusto, en el cual triunfa el mal y donde sin razón y sin fin está presente el sufrimiento de los hombres, no ve el rostro de Dios, sino solamente las muecas del Absurdo y de la Nada» *(Il Dio crocifisso,* cit., p. 256). En otros términos, también el ateísmo se remonta inductivamente desde el estar-aquí *(Dasein)* y el modo de ser *(Sosein)* del mundo finito a Dios. Sin embargo «no encuentra un Dios bueno y justo, sino como mucho un demonio lunático, un ciego destino, una ley que condena o un nada que aniquila» *(Ib.).* En efecto, si el mundo no está «teñido de los colores de la divinidad» (para utilizar una expresión de Dorothee Sölle) resulta lógicamente imposible obtener de él un Dios bueno y sabio. Es más, «para considerar el mundo en la desnuda y cruda condición en la que se presenta, será más fácil una fe en el diablo que la fe en Dios» *(Ib.).* Tanto es así que la literatura actual tiende a representarnos el mundo como una especie de cementerio, prisión o manicomio, y tiende a describir a Dios con el aspecto de un estafador, de un verdugo, de un sádico, de un déspota, de un jugador de azar, de un director teatral de marionetas, etc. *(Ib.,* ps. 256-57).

El ateísmo en el que piensa Moltmann, y con el cual él anhela medirse, es el «verdaderamente serio» *(Ib., p.* 295) de un Camus o de un Horkheimer, o sea el ateísmo que él, tras los pasos de Bloch, llama «ateísmo por amor a Dios». El pensamiento de Camus establece una confrontación entre la idea de Dios y la realidad del sufrimiento, llegando a una valiente «revuelta metafísica». Horkheimer, manteniéndose en su posición original, que va más allá de la antítesis teísmo-ateísmo, «no afirma que exista un Dios omnipotente, justo y bueno, pero contesta también radicalmente que a este Dios se le puede recuperar con substitutos inmanentes» *(Ib.,* p. 261), llegando a la «nostalgia de lo totalmente otro». Ante el ateísmo de protesta y la invocación exasperada de una justicia divina, la teología, según Moltmann, no puede seguir creyendo en la idea de «un Dios que reina en el cielo, en una beatitud que no admite ninguna participación» *(Ib.,* p. 265), sino que debe asumir la cruz hasta el final. Ahora, el problema que plantea la Cruz de Cristo es el problema de la inmutabilidad divina: *¿puede Dios sufrir y morir?.* En la cristolo-

gía del pasado apenas se planteaba este problema, se disparaba un característico «bloqueo intelectual» que «tenía su origen en el concepto filosófico de Dios: el ser divino es incorruptible, inmutable, indivisible, incapaz de padecer y de morir, mientras que el ser humano es, en cambio, corruptible, mutable, divisible, capaz de sufrimiento y de muerte» *(Ib.,* p. 266). A menudo la dificultad se esquivaba con la teoría de las «dos naturalezas» y de la *communicatio idiomatum* (consistente en el «cambio de las características» humanas *y* divinas que pueden ser atribuidas a ¿Jesucristo en cuanto Verbo encarnado), o sea como un modo de pensar basado en el axioma platónico de la apatía existencial de Dios y en la persuasión según la cual un Dios sufriente sería por fuerza un no-Dios.

Polemizando con este modo de concebir a Dios (que entre otras cosas llevará al propio Tomás a sostener que «afligirse por la miseria de otros no es propio de Dios») Moltmann, partiendo de Lutero, pero procediendo más allá de Lutero, afirma abiertamente la posibilidad del cambio, y por lo tanto del sufrimiento, en Dios. Ya en alguna página anterior había afirmado: «Si durante tanto tiempo los teólogos han visto en la figura de Cristo "el rostro impasible y frio del Dios platónico, al cual se añadirían algunas facciones sacadas de la ética estoica", ha llegado por fin el momento de diferenciar netamente, a la luz de la fe cristiana, entre el Padre de Jesucristo y el Dios de los paganos y de los filósofos...» *(Ib.,* p. 250); «El teísmo dice que Dios no puede sufrir, no puede morir; y esto lo afirma para dar un refugio válido al ser que sufre y muere. La fe cristiana, en cambio, afirma que Dios sufrió en la pasión de Jesús, Dios murió en la cruz de Cristo, y todo esto para que nosotros viviéramos y resurgiéramos en su futuro» *(Ib.,* p. 251). Ahora, después de haber repetido que «Dios y sufrimiento ya no suenan contradictorios., sino que el ser Dios está en el sufrimiento y el sufrimiento en el ser mismo de Dios» *(Ib.,* p. 265), Moltmann aclara cómo el dolor de dios no nace de una carencia de ser, sino del sufrimiento que es acompañado por el amor: «Quien es capaz de amar es también capaz de sufrir, porque se abre a un sufrimiento que presupone el amor, por más que superándolo en virtud de este amor. La negación legítima de una capacidad de sufrimiento en Dios, el cual no admite carencias de ser, no puede conducir a una negación de su capacidad de sufrimiento derivada de su plenitud de ser, o sea de su amor» *(Ib.,* p. 269).

Este tipo de discurso —que presenta notables puntos de contacto con un filón de pensamiento teológico de nuestro siglo, que va desde Kazoh Kitamori, el autor de la primera cristología japonesa de la cruz *(Teología del dolor de Dios,* Tokio, 1946), hasta Herbert Mühlen y Hans Küng— encuentra su culminación en un desarrollo de la teología de la cruz en sentido trinitario. La doctrina de la Trinidad, recuerda Moltmann, es pe-

culiar del cristianismo, inlcuso en relación con otras fes monoteísticas. Tanto es así que «Cuando el Islam conquistó Asia menor, redujo bastantes edificios de culto cristiano a mezquitas, en las cuales, contra los cristianos del lugar, puso la inscripción «"Dios no ha engendrado — Dios no es engendrado"» *(Ib.,* p. 276). No obstante, en la historia de la teología occidental, la Trinidad ha tenido poca importancia. A pesar de ello, insiste nuestro autor, «la trinidad *es* la esencia de Dios y la esencia de Dios es la trinidad» *(Ib.,* p. 281). Pero el lugar de la Trinidad es la cruz, hasta el punto de que «la teología de la cruz debe ser la doctrina de la Trinidad y la doctrina trinitaria debe ser la teología de la cruz» *(Ib.,* p. 282). En efecto, a través de un análisis teológico de las fórmulas paulinas de la «entrega» o del «abandono», Moltmann muestra cómo la cruz coincide con el hecho mismo de la Trinidad.

Su razonamiento, más allá de los arduos giros de frases del texto, es substancialmente el siguiente: Sobre la cruz el Padre y el Hijo se constituyen como tales, en su diferencia, en virtud del abandono. En efecto, uno (el Padre) aparece como aquél que abandona al dolor y a la muerte, el otro (el Hijo) como aquél que es abandonado al dolor y a la muerte. Simultáneamente, ellos se constituyen en su unidad en virtud de la entrega, en cuanto uno (el Padre) aparece como aquél que entrega el otro a la agonía y *sufre* por ello; el otro (el Hijo) como aquél que es entregado y que acepta la misión *voluntariamente.* De esta dinámica entre Padre e Hijo nace el Espíritu: «En su amor el Hijo sufre el abandono del Padre en su propia agonía, el Padre sufre en su amor el dolor de la muerte del Hijo. Aquello que resulta de este hecho deberá pues ser comprendido como el Hijo que el Padre entrega y como el Hijo que se entrega a la muerte; por lo tanto como el Espíritu que produce amor en las personas abandonadas, el Espíritu que llama los muertos a la vida» *(Ib.,* p. 286). En otras palabras, como aclara Moltmann en la *Respuesta a la crítica de "El Dios crucifijo",* «el Espíritu es el unificador, el que en la muerte de cruz conjuga entre sí la separación y la unidad del Padre y del Hijo» (AA. Vv. *Dibattito,* etc. p. 200). En conclusión, hablar de Dios significa hablar de la unidad de «aquella historia dialéctica y rica de tensiones que ha sido vivida por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu sobre la cruz del Gólgota» *(Il Dio crocifisso,* cit., p. 288).

Esta teología trinitaria de la cruz presupone la superación del binomio tradicional teísmo-ateísmo. El teísmo piensa a Dios en detrimiento del hombre y como tal ha de ser cristianamente repudiado: «El rechazo de un Dios inhumano, de un Dios sin Cristo, se impone absolutamente —por la fuerza de la cruz— a aquellos fieles que han alcanzado una situación de libertad. Aquí está el derecho del "ateísmo cristiano" *(Ib.,* p. 293). A su vez, el ateísmo piensa al hombre en detrimiento de Dios, y de este modo desemboca en el «antropoteísmo», esto es, en una espe-

cie de divinización del hombre desconocedora de sus límites existenciales. Desde este punto de vista el resultado del ateísmo es aún más «inhumano» que el del teísmo: «Los antropoteístas de la era moderna, de Feuerbach a Rilke, de Marx a Bloch, tan entusiastas en heredar el patrimonio de la religión, no han considerado los lados obscuros de un mal que se oculta en el hombre o las aporías del sufrimiento presente en el mundo» *(Ib., p.* 295). La teología trinitaria de la cruz permite también, según nuestro autor, proceder más allá del ateísmo «serio» y trágico de un Camus o de un Horkheimer, en cuanto ella, aun partiendo de la constatación del mal y de la injusticia, se esfuerza en *recomprender* el dolor del mundo *en la* cruz de Cristo y *en el* acontecimiento mismo del Dios-Trinidad.

En efecto, sólo la cruz permite concebir a Dios como Aquel que ha *asumido* totalmente sobre sí mismo el drama del sufrimiento y la angustia humana de sentirse *abandonado* por Dios: «Haciéndose hombre en Jesús de Nazareth, Dios no se sumerge solamente en la finitud del hombre sino también, con la muerte en la cruz, en la situación de abandono de Dios que el hombre experimenta» *(Ib.,* p. 324). En consecuencia, sólo la cruz hace que lo negativo deje de ser dato *absurdo* para llegar a ser, panenteísticamente, un momento mismo de la vida de Dios: «una teología trinitaria de la cruz percibe a Dios en lo negativo, y por lo tanto lo negativo en Dios, y en este sentido dialéctico es *panenteístico*» *(Ib.,* p. 326). En otros términos, sólo el misterio de la cruz, según Moltmann, hace que la «historia de Dios» se configure al mismo tiempo como «historia de la historia», o sea como Acontecimiento que engloba en sí la historia de la humanidad, haciendo la función, ante ella, de factor (ontológico) de redención y de instrumento (gnoseológico) de interpretación: «La "historia de Dios" concreta en la muerte en la cruz de Jesús en el Gólgota, contiene pues todas las profundidades y abismos de la historia humana y podrá ser comprendida como la historia de la historia. Cada historia humana, por más que señalada por la culpa y por la muerte, es superada en esta "historia de Dios", es decir en la Trinidad, e integrada en el futuro de la "historia de Dios". No existe ningún sufrimiento que en la historia de Dios no sea sufrimiento de Dios, como no existe ninguna muerte que no haya llegado a ser muerte de Dios en la historia del Gólgota. Por lo cual no existirán tampoco vida, felicidad y alegría que no sean integradas, mediante su historia, en la vida eterna, en la alegría infinita de Dios. El pensar en "Dios en la historia" desemboca siempre en el teísmo y en el ateísmo. El pensar en la "historia de Dios" hace transcender hacia la nueva creación...» *(Ib.,* p. 288).

Por todos estos motivos, la teología trinitaria de la cruz se configura también como la única y auténtica teología *después* de Auschwitz, haciendo de *sus* sufrimientos el sufrimiento mismo de *Dios.* Al final del capítulo sexto, en la que es quizás la página más bella e inspirada de su

libro, Moltman explica en efecto: «Una "teología después de Auschwitz puede parecer imposible o sonar a blasfemia a aquellos que se contentan con el teísmo o con las creencias de su infancia, o que han perdido la fe... Quien así tuviera que topar contra problemas insolubles y entrar en el camino de la desesperación, debe tener presente que en Auschwitz se ha rezado el *Sch'ma* de Israel y el Padre Nuestro. Pero mantengámonos en lo concreto y pensemos en los mártires. A propósito de estas personas, de estas víctimas mudas, podemos decir en sentido realmente figurado que Dios mismo pende de la horca. Y si lo afirmamos con seriedad, deberíamos también añadir que, como la cruz de Cristo, así también el lager de Aushcwitz se encuentra en Dios mismo, esto es, ha sido asumido en el dolor del Padre, en la entrega del Hijo y en la fuerza del Espíritu. Esto no comporta la más mínima justificación de aquello que ha pasado en aquel campo de concentración, de las atrocidades sufridas por las víctimas... Sólo con la resurrección de los muertos, de los asesinados y de los gaseados; sólo con la curación de los angustiados y martirizados en vida; sólo con la demolición de todo poder y dominio, con la aniquilación de la muerte, el Hijo entregará el reino al Padre... Entonces Dios cambiará su propio dolor en alegría eterna. Es en estos términos que se anuncian el cumplimiento de la historia trinitaria de Dios y el fin de la historia del mundo; la superación del sufrimiento y el cumplimiento de la historia de esperanzas de la humanidad. *Dios en Auschwitz y Auschwitz en Dios:* éste es el fundamento de una esperanza real, que abarca la realidad del mundo y sobre ella triunfa...» *(Ib.,* p. 326; cursivas nuestras).

1015. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA CRUZ: LOS «CÍRCULOS DIABÓLICOS» DE LA ALIENACIÓN ACTUAL DEL HOMBRE.

El capítulo séptimo de *El Dios crucifijo* está dedicado a una confrontación constructiva con el psicoanálisis. Según Moltmann una fe cristiana a la altura de los tiempos no debe «temer» a la psicología de lo profundo, sino que debe *colaborar* con ella al objeto de la liberación psíquica del hombre. Es más, la teología debe *desafiar* al psicoanálisis sobre su mismo terreno (la «curación» mental) denunciando los aspectos conservadores del freudismo y su pretensión de ser la última palabra sobre el hombre: «Toda terapia busca la *salud.* Pero la salud es una norma históricamente cambiante y socialmente condicionada. Si en la sociedad actual por salud se tuviera que entender "capacidad de trabajo y capacidad de consumir", como podría decir también Freud, y si este concepto resultara dominante también en la psicoterapia, la interpretación cristiana de la situación humana debería poner también en cuestión la idola-

tría que en dicho concepto de producción y de consumo se impone y desarrollar otro tipo de humanidad. El sufrimiento que se experimenta frente a una sociedad superficial y activística, apática y por lo tanto inhumana, puede ser un síntoma de salud psíquica. En este sentido debemos combatir la afirmación de Freud: "Mientras el hombre sufra, aún es capaz de hacer alguna cosa"» *(Ib.,* p. 358).

En el último capítulo de *El Dios crucifijo,* el octavo, se plantea el problema de la liberación colectiva e histórica de la humanidad. Remitiéndose a la teología de la esperanza y a sus desarrollos en clave de teología política (§1003), nuestro autor llega en efecto a una hermenéutica política de la liberación basada en la teología de la cruz. A su juicio, la liberación se considera en antítesis a las «espirales» negativas concretas que no permiten a los hombres ser tales. Y puesto que en una misma situación y en un mismo período encontramos bastantes de estas espirales, no tiene sentido hablar de una «liberación» en singular. Es necesario, en cambio, hablar de «liberaciones» en plural, promoviendo tantas dinámicas emancipadoras cuantas sean las esferas en las cuales se practica la opresión *(Ib.,* p. 376). Moltmann localiza cinco de estas esferas.

El primer «círculo diabólico» *(Teufelskreis,* que se traduce también como «círculo vicioso», «círculo mortal», «espiral demoniaca», etc.), concierne a la dimensión económica de la vida y se identifica con el *círculo diabólico de la pobreza.* Se expresa bajo la forma de «hambre, enfermedades, alta tasa de mortalidad y está determinado por la explotación y la tiranía ejercidas por una clase» *(Ib.).* La segunda espiral se refiere a la dimensión política de la existencia y se identifica con el *círculo diabólico del poder.* En las sociedades particulares asumen la forma de la dictadura y del privilegio. A nivel planetario se expresa en el dominio de las naciones más fuertes sobre las más débiles. Uno de sus aspectos más dramáticos es la carrera internacional de los armamentos *(Ib.,* p. 377). La tercera espiral, estrechamente ligada a las dos primeras, se identifica con el *círculo diabólico del extrañamiento racista y cultural.* Todos estos círculos están englobados a su vez en un círculo más amplio: *el círculo diabólico de la destrucción industrial de la naturaleza.* Los diferentes círculos están además empeorados y agravados por el *círculo satánico del sinsentido y del abandono de Dios.*

Según Moltmann estas espirales actúan como un sistema encadenado, que conduce la vida humana a la deshumanización y a la muerte. Una actividad liberadora deberá, por lo tanto, localizar estos círculos diabólicos y localizar unas terapias específicas de tratamiento para cada uno de ellos, apuntando a su paralela superación. En la dimensión *económica* de la vida, la liberación significará satisfacción de las necesidades materiales del hombre (la salud, la nutrición, la casa, etc.) y promoción de una justicia social que garantice a todos una justa participación

en el producto del trabajo *(Ib.,* p. 379). En la dimensión *política* de la vida, la liberación comportará la superación del círculo diabólico de la opresión y la llegada de una democracia basada en la común dignidad humana y en la común participación en el poder *(Ib.,* p. 380). En la dimensión *cultural* de la vida, la liberación implicará la victoria sobre la alienación y el rechazo de toda discriminación y diferencia *(Ib.,* p. 381). En la relación entre sociedad y *naturaleza,* la liberación exigirá el rechazo de los estragos industriales perpetrados contra el medio ambiente y la paz con la naturaleza. En la dimensión *existencial,* referente a los objetos últimos del vivir, la liberación coincidirá con la superación del sinsentido a través de una renovada fe en el Dios de la esperanza, muerto y resucitado por nosotros *(Ib.,* ps. 382-83).

1016. BALTHASAR: VIDA Y OBRAS.

Una de las voces más geniales e influyentes de la teología catótila contemporánea es la de Balthasar, que ya se mueve en ciertos aspectos, en un horizonte teórico y metodológico antitético al de las «nuevas teologías» (§1001).

HANS URS BALTHASAR nació en Lucerna, Suiza, en el año 1905. Después de sus estudios de secundaria estudia germanística y filosofía en Munich, Viena, Berlín (donde conoce a Romano Guardini) y Zurich. En 1929 obtiene la licenciatura y entra en la Comapñía de Jesús. Durante la formación jesuítica recibe la influencia de Peter Lipper, Erich Przywara y Henry de Lubac. A propósito de este último y de los años de novicio escribirá: «la iglesia es sólo un medio, un rayo que desde el Hombre-Dios se difunde por todos los espacios mediante el anuncio, el ejemplo y la imitación de Cristo. Esta era la pasión que nos unió a nsostros, jóvenes teólogos (Fessard, Daniélon, Bouillard y muchos otros), en Lyon alrededor del no menos joven amigo y maestro Henri de Lubac, el cual nos descubría los Padres griegos, la mística filosófica de Asia y el ateísmo moderno, y a los que mis estudios patrísticos deben la chispa que los ha encendido, puesto que para nosotros la patrística significaba cristianismo que aún piensa, dirigido a los espacios ilimitados de las gentes y que aún tienen la esperanza de la salvación del mundo...» *(Rechenschaft,* 1965, trad, ital., Il *filo di Arianna attraverso la mia opera,* Milán, 1980, p. 6). Ordenado sacerdote en 1936, trabaja durante algunos años en la redacción de «Stimmen der Zeit» y colabora con Rahner. En 1940 es enviado a Basilea como capellán de los universitarios católicos. Allí entabla una duradera relación de amistad con Adrienne von Speyr, una protestante de origen francés, médico de profesión, que gracias a él se convierte al catolicismo.

El encuentro con Adrienne resulta determinante también para Balthasar: «von Speyr fue quien indicó el camino del cumplimiento que va desde Ignacio a Juan y quien sentó las bases de la mayor parte de lo que he publicado a partir del año 1940. Su obra y la mía no son divisibles, ni psicológicamente, ni filosófiamente; son las dos mitades de un todo, que como fundamento tiene un solo fundamento» *(Ib.,* p. 44). Antes de pronunciar los votos definitivos, Balthasar sale de la Orden y funda, junto a Adrienne, una congregación laica denominada «Comunidad de Juan» Desde el año 1950 reside en Basilea y dirige las ediciones «Johannes Verlag» de Einsiedeln. Durante el Concilio Vaticano II, aun no habiendo sido llamado a participar en la reunión ecuménica, simpatiza con los proyectos de «puesta al día» de la Iglesia. En 1969, Pablo VI lo llama para formar parte de la Comisión Teológica Internacional. En los años ochenta, paralelamente al declive de Rahner, asistimos al ascenso de Balthasar, ahora ya crítico hacia las «degeneraciones» conciliares. En el último período de su vida obtiene varios reconocimientos oficiales. En 1984 Juan Pablo II le confiere solemnemente el primer «Premio Internacional Pablo VI» y el 29 de mayo de 1988 anuncia su nombramiento como Cardenal para el Consistorio del 28 de junio. Pero dos días antes, el 26 de junio de 1988, Balthasar muere en su habitación de la «Comunidad de Juan».

La obra de Balthasar es de una singular amplitud y riqueza y documenta una erudicción fuera de lo común. Tanto es así que De Lubac lo ha definido como «el hombre más culto de nuestro tiempo». La *summa* de Balthasar está representada por una monumental trilogía teológica compuesta por *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik* («Gloria. Una estética teológica», Einsiedeln, a partir de 1961), por *Theodramatik* («Teodramática», Einsiedeln, a partir de 1973) y por *Theologik* («Teológica», Einsiedeln, a partir de 1985) — subdividida cada una, en varios tomos (§1020). Entre las otras obras de Balthasar recordamos: *El corazón del mundo* (1945), *Verdad (vol.* I *«Verdad del mundo»,* 1947), *Teología de la historia* (1950), *Karl Barth* (1951), *El cristiano y la angustia* (1951), *Derribar las murallas* (1952), *El problema de Dios y el hombre contemporáneo* (1956), *Verbum Caro* (1960), *El todo en las partes* (1963), *Sólo el amor es creible* (1963), *¿Qué es el cristiano?* (1965), *Rechenschaft 1965* (1965), *Spiritus Creator* (1967), *Por qué soy todavía cristiano* (1971), *Puntos firmes* (1971), *La verdad es sinfónica* (1972), *El complejo antiromano* (1974), *Católico* (1975), *Henri de Jubac (1976), Nuevos puntos firmes* (1979).

Como ha observado De Lubac, la obra de Balthasar «es tan diversa, tan compleja, tan poco didáctica en el sentido común de la palabra, se desarrolla en géneros tan diferentes, que a primera vista es difícil de ver su unidad» *(Paradosso e Misterio della Chiesa,* trad, ital., Brescia, 1968,

p. 128). Pero cuando se empieza a estudiarla a fondo, «su unidad resulta tan fuerte que parece imposible exponerla sin traicionarla. Se la podría comparar a una vibración que se propaga en todas las direcciones del espacio y que procede de un centro» (Ib.). Tanto es así que algunos estudiosos han hablado, a propósito del sistema de Balthasar, de una *Denkform* sinfónica, o «mozartiana», capaz de garantizar la interpretación recíproca de las diferentes secciones. Por lo demás, los escritos de nuestro autor —según su propia declaración— se desarrollan en «repeticiones circulares globales» de un todo que vive en cada una de sus partes. Esto no quita que la complejidad y multidimensionalidad de su producción sea tal que haga problemático todo intento de «síntesis» de sus ideas. Y en efecto, cualquier presentación del conjunto de su pensamiento se reduce necesariamente a un esbozo sumario que intenta sacar a la luz *algunos* motivos relevantes o *algunos* hilos conductores de fondo de su teologar.

1017. BALTHASAR: DERRIBAR LAS MURALLAS.

El problema de Balthasar está estrechamente ligado al problema del destino de la Iglesia en el mundo de hoy. Desde este punto de vista el escrito más significativo (al menos por lo que se refiere a la fase preconciliar de su pensamiento) es sin duda *Schleifung der Bastionen* («Derribar las murallas», 1952) —uno de los trabajos más conocidos y brillantes del teólogo suizo, que en *Rechenschaft* lo definirá como «El último, y ya impaciente, golpe de ariete por una iglesia que se debía abrir indefensa hacia el mundo»— (ob. cit., p. 8).

Balthasar observa cómo la Iglesia, aun viviendo en una época de rápidos cambios, parece haberse quedado anclada en el pasado y en todo aquello que el gran río de la historia ha arrastrado consigo, como detrito, desde la baja latinidad hasta los siglos XIX y XX *(Abbattere i bastioni*, trad, ital., Turín, 1966, ps. 31-33). No obstante, insiste nuestro teólogo, el cristianismo no es una verdad momificada, sino una verdad en devenir: «La verdad de la vida cristiana es en esto como el maná del desierto: no se la puede dejar a un lado y conservarla; hoy es fresca, mañana estará marchita. Una verdad que sólo se siga transmitiendo, sin ser repensada a fondo, ha perdido su fuerza vital, el mundo de las imágenes y de los conceptos —se llena de polvo, se oxida, se desmenuza—. Lo que es viejo sólo sigue siendo joven si, con el vigor más juvenil, es referido a aquello que es aún más antiguo, y siempre actual, la Revelación de Dios» (Ib., p. 46). En consecuencia el «caminar representa una categoría fundamental de la existencia bíblica y cristiana, en cuanto fuera del caminar «no hay certeza, posesión de la verdad, estabilidad» *(Ib.,* p. 94).

Según Balthasar, los medios con los cuales una estructura histórica puede conservar o adquirir su propia vitalidad son substancialmente dos. Uno proviene del exterior y se configura como una destrucción violenta de la tradición. El otro es espiritual y proviene del interior: «Es la fuerza de la superación, de la vitalidad lo que da alma a todas las tradiciones: una vitalidad que conoce el pasado y, no obstante, es capaz de separarse de él en la medida en que lo exige el sentido de responsabilidad y la disponibilidad al futuro» *(Ib.,* p. 36). Entre estos dos métodos, Balthasar prefiere el segundo. Él espera, en efecto, que la Iglesia —derribando todas las «murallas chinas» que ha erigido entre ella y el mundo, entre los católicos y los otros cristianos, entre el pensamiento religioso y la cultura moderna— sepa salir de su «espléndido aislamiento» y penetrar «en el tumulto del tiempo», haciendo propias las ansias y las esperanzas de toda la humanidad *(Ib.,* p. 107). Es verdad, nota Balthasar, que este pasaje puede ser doloroso, puesto que las murallas que caen pueden, en su ruina, enterrar algo de lo antiguo, pero el horizonte que de este modo se abre ante el cristiano del siglo XX es aún más grande y más apasionante.

Esta oleada de renovación debe alcanzar también a la teología. En efecto, aunque a algunos teólogos les parezca que su disciplina ha hecho tantos progresos como para estar cercana a su conclusión —«La casa parace ya construida, las habitaciones tapizadas, de modo que a las generaciones futuras no les queda más que un trabajo más modesto de acabado: decorar los tabiques ya levantados, los espacios interiores que se hacen cada vez más pequeños, poner orden en los cajones. Al final sólo queda quitar el polvo» *(Ib.,* ps. 40-41)— los creyentes saben que todo lo que se ha conseguido en el pasado se reduce en el fondo a un mísero montoncito de pensamientos: «incluso el teólogo más familiarizado con las fatigas de los doctos, es más, precisamente él, si dirige una mirada a la Revelación tendrá la maravillosa certeza de que *no se ha hecho aún casi nada,* que quedan por explorar campos interminables, que enteros continentes de este mapa aún están en blanco» *(Ib.,* p. 41).

Obviamente, todo esto, según Balthasar, no implica desde luego un desprecio hacia las fatigas de los siglos —en cuanto «todo lo que es genuinamente verdadero queda» *(Ib.)*— sino sólo una conciencia viva de la necesidad perenne de teologar: «¿Cuál es la esencia del cristianismo? Nunca, en la historia de la Iglesia, remitir a una pluralidad de misterios por creer ha satisfecho como respuesta última: siempre se ha mirado a un punto unitario en el cual encontrara su justificación la demanda de creer que se hace al hombre...» *(Solo l'amore é credibile,* trad, ital., Turín, 1965, p. 11; cfr. para *Was soll Theologie?* en «Wort und Wahrheit», 1953, n. 8, ps. 325-32, después en *Verbum Caro. Saggi teologici I,* con el título *Der Ort der Theologie,* trad, ital., Brescia, 1968, ps. 165-77).

1018. BALTHASAR: EL ACERCAMIENTO «ESTÉTICO» A LA REVELACIÓN.

Confirmada la necesidad de la teología, nace según Balthasar, el problema de hallar un horizonte idóneo para captar y justificar la *singularidad* absoluta de la revelación cristiana. Pero para hacer esto «se necesitan un punto de vista, un ángulo visual desde el cual considerar la Revelación, categorías mentales con las cuales interpretar, un principio arquitectónico para recosnstruirla» (B. MONDIN, *I grandi teologi del secólo ventesimo. I teologi cattolici,* cit., p. 276). Según Balthasar, una solución adecuada del problema metodológico desde el punto de partida *(Ansatz)* de la teología presupone una superación de los esquemas teológico-filosóficos que han hecho escuela en el pasado. Aplicando un método que tiene su origen en Przywara, Balthasar, en *Sólo el amor es creible,* perfila de un modo antitético —«dialéctico, pero en absoluto hegeliano» (R. Stalder)— las dos principales corrientes espirituales de Occidente a las cuales había pasado desapercibida la singularidad peculiar de la revelación cristiana, denominándolas respectivamente «reducción consmológica» y «reducción antropológica».

A estas dos vías, que pretenden deducir a Dios del mundo o del hombre, nuestro autor contrapone un recorrido teológico que procede de Dios mismo: «Si el primer intento resulta limitado y confinado dentro de los términos del tiempo y de la historia, el segundo falla en su mismo planteamiento: lo que Dios pretende decir al hombre a través de Cristo no puede tener su constitución ni en el mundo en su conjunto, ni en el hombre en particular: es absolutamente teológico, aún mejor, teo-pragmático: acto de Dios en relación con el hombre, acto que se explica ante el hombre y para él (y solamente así puede encontrar en él y con él su explicación)» *(Solo l'amore é credible,* cit., p. 12). Balthasar llama «estética» esta tercera vía de construcción teológica, repitiendo en *Rechenschaft,* que este acceso a Dios, aun pareciendo a primera vista «insólito, arbitrario», resulta en concreto la única apta para describir el encuentro del hombre con el *divinissimum* de Dios: «Sólo un acceso semejante puede captar lo divino en cuanto tal, sin tener que enturbiarlo previamente mediante relaciones finalísticas hacia el cosmos (que incompleto invoca el cumplimiento divino) o hacia el hombre (que más incompleto aún y perdido en el pecado llama a un salvador)» (ob. cit., ps. 35-36).

La articulación sistemática de la nueva vía está contenida en *Gloria. Una estética teológica,* que es considerada comúnmente como su obra maestra —aunque Balthasar, inclinado a llamar la atención sobre la *totalidad* de su propia obra (cfr. *Rechenschaft,* cit., p. 50), haya acabado por considerarla polémicamente como un «fragmento entre otros fragmentos»—. Gloria *(Herrlichkeií)* se divide en tres secciones y siete volúmenes, con un total de más de 2700 páginas. La primera sección *Schau-*

der Gestalt («La percepción de la forma», 1961) resume y debate el tema general de una estética teológica, poniendo en evidencia la novedad de la empresa e introduciendo el motivo conductor de *Herrlichkeit:* la percepción de la automanifestación gloriosa de Dios en Cristo. En la segunda sección *¿Faecher Stile* («Variedad de estilos», 1962) —antes en un solo columen y después reimpresa (1969) en dos tomos: *Klerikale Stile* («Estilos eclesiásticos») y *Laikale Stile* («Estilos laicos»)— Balthasar, con el intento de conferir una concreción histórica a las proposiciones abstractas de la primera sección, examina doce figuras paradigmáticas que han vivido y pensado la gloria de Dios (Ireneo de Lyon, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins y Péguy). En la primera parte de la tercera sección *Im Raum der Metaphysik* («En el espacio de la metafísica», 1965) —antes en un volumen único y después (1975) en dos tomos: *Altertum* («Antigüedad») y *Neuzeit* («Época moderna»)— Balthasar ofrece una serie de secciones históricas y críticas sobre la búsqueda humana de las realidades últimas, ilustrando la evolución del transcendental *pulchrum* en la historia de Occidente, desde Homero hasta nuestros días. La metafísica se asume aquí en una acepción «amplia», que va desde el mito a la poesía, desde la filosofía a la religión. La segunda parte de la tercera sección, *theologie,* se subdivide también en dos tomos: *Alter Bund* («Antiguo Pacto», 1967) y *Neuer Bund* («Nuevo Pacto», 1969), dedicados al estudio de los distintos aspectos de la gloria del Señor. En el proyecto originario Balthasar pensaba concluir el ciclo de la estética con un volumen titulado *Oekumene,* que no obstante no ha visto nunca la luz.

De todos los volúmenes de *Gloria,* el que mejor sirve para focalizar el *planteamiento* teorético y metodológico de Balthasar es sin duda el primero. En *Scahu Gestalt,* nuesto autor, parte de la constatación del empobrecimiento de la fe provocado por la pérdida de aquella dimensión estética de lo bello que antes caracterizaba sea la filosofía sea la teología. Enfrentándose al secular proceso de des-estetización de la teología (protestante y católica) Balthasar se propone, en cambio, re-situar el *pulchrum* en el centro de la meditación cristiana: «Nuestra palabra inicial se llama belleza» *(Gloria. La percezione della forma,* trad, ital., Milán, 1975, p. 10).

El proyecto de una «estética teológica» (nuestro autor rechaza el término «teología estética» para evitar confusiones entre su pensamiento y las aproximaciones estetizantes de tipo filosófico y literario) emanan de la persuasión según la cual el modo de darse de Dios en la revelación tiene los mismos caracteres que el modo de darse de la belleza (autoevidencia, desinterés, gratuidad, etc.). En efecto, análogamente a lo bello, que lleva consigo una evidencia que brilla y se impone *(einleuchtet)* inmediatamente, Cristo posee en sí una evidencia intrínseca parangonable

a las obras de arte y a los principios matemáticos *(Ib.,* p. 28 y ps. 435-36). Además, análogamente a la belleza, la cual, según ha enseñado Kant, es siempre sin objeto y sin interés, la revelación de dios en Cristo se produce bajo la enseña de un acto libre y desinteresado que no tiene otros fines que él mismo. Tanto es así que en los textos balthasarianos encontramos frecuentemente términos como *Interesselosigkeit* (ausencia de interés), *Vergeblichkeit, Umsonstigkeit* (gratuidad o inutilidad), *Grundlosigkeit* (falta de fondo y de fundamento, ausencia de motivaciones externas), etc., las cuales sirven para poner el acento sobre la «radical y absoluta gratuidad de la autocomunicación gloriosa de Dios al hombre» (R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estética e singolaritá*, Milán, 1982, p. 7 y sgs.). En síntesis, la naturaleza «estética» de la revelación entendida al modo de Balthasar, consiste en el hecho de que en ella Dios se autoexhibe en el esplendor evidente *(splendor)* de su gloria, manifestando a través de Cristo su amor desinteresado hacia el mundo y suscitando, de parte del hombre, una actitud de amor y consentimiento.

En una de las páginas más importantes de *Rechenschaft* Balthasar reasume este conjunto de formalidades de la revelación, que giran alrededor del plexo gloria-belleza-amor desinteresado, del modo siguiente: «¿Por qué se llama "Gloria" la primera parte de esta síntesis? porque ante todo se trata de tener una visión en general de la revelación de Dios, y Dios puede ser reconocido verdaderamente tan solo en su dominio, soberanía, en aquello que Israel llama *kabod* y el Nuevo Testamento *gloria,* aunque sea bajo todas las incógnitas de su naturaleza humana y de la cruz. Esto significa: Dios viene primeramente no como maestro para nosotros ("verdadero"), no como "redentor" con tantos objetivos para nosotros ("bueno"), sino para mostrarse e iluminarse a Sí mismo, a la gloria de su eterno amor trinitario, en aquella "ausencia de interés" que el verdadero amor tiene en común con la verdadera belleza. El mundo ha sido creado a la gloria de Dios con su propia gloria y a la gloria de Dios será también salvado. Y sólo quien, tocado por un rayo de esta gloria, tenga un sentimiento incoactivo por aquello que es el amor que no tiene objeto, podrá alcanzar y advertir la presencia del amor divino en Jesucristo... Lo "glorioso" en el plano teológico corresponde a aquello que en el plano filosófico es lo "bello" transcendental; ahora la belleza es para el pensamiento occidental (de Homero a Platón y a través de Agustín y Tomás hasta Goethe, Hölderlin, Schelling, Heidegger) la extrema y omnicompresiva propiedad del ser universal, su última arcana fuerza irradiante, aquello por amor de lo cual en último análisis se ama... A través del esplendor del ser, de su extraña profundidad, irrumpe en el signo extraño del acontecimiento bíblico... aquella gloria de Dios del renacimiento y del valor de la cual están llenas la Escritura, la litúrgica y las divisas de los santos fundadores» (ob. cit., ps. 34-35).

Como resulta de este pasaje, y de la totalidad de sus escritos, la «gloria» de la cual habla nuestro autor y que da título a su obra maestra coincide, en último análisis, con la divinidad misma de Dios» *(Gloria. Antico Patto* trad, ital., Milán, 1980, p. 15) y se configura, al mismo tiempo, como la propiedad específica del Ser divino *(das unterscheidende Eigene Gottes) y* como la modalidad peculiar de su autocomunicación con el mundo a través de Cristo. Dando por sentado que el encuentro con Dios posee las mismas características que el encuentro con la belleza, el conocimiento humano de la revelación asumirá también la fisonomía de una «Schau der Gestalt», o sea de una percepción de la «figura» o «forma» (aunque la edición italiana de *Gloría* traduce *Gestalt* por «forma», la mejor traducción, o la más acorde con el recorrido de pensamiento de Balthasar, es la de «figura». Para los complejos valores de este último concepto cfr. R. VIGNOLO, ob. cit.).

Lo bello, escribe Balthasar hablando de la belleza en general, «es en primer lugar una forma y la luz no cae sobre esta forma desde lo alto o del exterior, sino que irrumpe desde su interior. *Species et lumen* son en la belleza una sola cosa, por lo menos si la *especies* lleva legítimamente y raímente su nombre (que no quiere indicar una forma cualquiera, sino la forma que irradia y suscita goce). La forma visible no "remite" solamente a un misterio invisible de la profundidad, sino que es su aparición; lo revela mientras al mismo tiempo lo esconde y lo vela. Ella, como forma de la naturaleza y del arte tiene un exterior que aparece y una profundidad interior, pero es imposible separar en la forma el exterior y la profundidad. El contenido no se halla tras la forma, sino en ella. Quien no consigue ver y leer la forma, tampoco pude *entender* el contenido. A quien la forma no de luz, le será invisible también la luz del contenido» *(Gloria. La percezione della forma,* cit., p. 137). en otros términos, la figura es la *species* resplandeciente e inseparable de la luz, que hace visible, sin agotarlo, su contenido — fascinando a quien la contempla.

En el ámbito propio de la revelación la Froma-Figura por excelencia está representada por Cristo, aparición resplandeciente, por más que velada en la carne, del Misterio trinitario: «Si nos acercamos... al centro de la revelación cristiana, al Verbo de Dios hecho carne, Jesucristo, Dios y hombre, entonces se impone absolutamente la afirmación: aquí una forma está puesta ante la mirada del hombre» *(Ib.,* p. 139). En la figura de Cristo —«paradoja» del Inexpresable que se expresa, del Invisible que se hace visible, del Transcendente que entra en lo inmanente— se produce, en efecto, la aparición definitiva del Ser en lo existente, esto es, el vértice y el fin de la automanifestación gloriosa de Dios en el mundo: «una vez (¡y una vez por siempre!) el Ser estuvo en el "estar aquí"» *(Kleiner Lageplan zu meinen Büchern,* Einsiedeln, 1955, p. 11); «en la fini-

tud de Jesús... nosotros tenemos el infinito» *(Gloria. La percezione della forma*, cit., p. 140).

Sobre la base de este discurso, Balthasar, en el primer volumen de *Herrlichkeit,* se propone desarrollar su propia estética teológica bajo la forma de una doctrina de la percepción de la Figura, situándose en el doble punto de vista de la evidencia subjetiva (fe) y de la evidencia objetiva (revelación). La puesta a punto de esta doble evidencia coincide a su vez con la «docrina de la visión» *(Erblickungslehre)* o teología fundamental *(Ib.,* p. 110). De acuerdo con la dirección de su teologar, nuestro autor subordina la evidencia «subjetiva» a la evidencia «objetiva», justificando de este modo la primacía de la revelación (la *Sache selbst)* sobre la fe (que es la percepción vivida de la *Sache).* En consecuencia, la teoestética de Balthasar se apoya sobre un movimiento elíptico de idea y vuelta, que partiendo del sujeto creyente *(fides qua)* se remonta a las condiciones de posibilidad de la experiencia de la fe, individuándolas en el acto-contenido de la revelación *(fides quae),* sobre la base del principio realístico según el cual «la capacidad subjetiva experimental encuentra... su propia razón de ser y la justificación de su propia existencia en un objeto experimentable» *(Ib.,* p. 397; cfr. R.VIGNOLO,ob. cit., p. 79).

1019. BALTHASAR: LA PRIMACÍA DE LA INICIATIVA DIVINA Y LA CONTRARREVOLUCIÓN COPERNICANA DE LA TEOLOGÍA.

Por cuanto se ha dicho hasta ahora, es evidente que Balthasar intenta salvaguardar a toda costa la primacía de la iniciativa divina sobre la humana e intenta oponerse —con lo que podríamos definir como una especie de «contrarrevolución copernicana de la teología»— al antropologismo filosófico y teológico imperante. En efecto, según Balthasar, no es el objeto (= la revelación) lo que adecúa a las modalidades de recepción del sujeto (= el hombre), sino viceversa. «La primera cosa, objetivamente vista —escribe nuestro autor en antítesis a cualquier "Kopernikanische Wendung"— es el dejar-ser" aquello que se muestra... La primera cosa no es el dominio del objeto a ver mediante categorías del sujeto, sino que es actitud de servicio hacia el objeto» *(Rechenschaft,* cit., p. 36).

Esta actitud anti-subjetivística, consiste en dejar ser aquello que es, o mejor, en dejar suceder *(geschehen-lassen)* lo que sucede, por el hecho mismo de excluir una funcionalización del objeto para con las necesidades y las expectativas teóricas y prácticas del sujeto, implica, por parte de Balthasar, un rechazo explícito del método transcendental y de su pretensión de «construir» el objeto partiendo del sujeto: «con la radical concepción del objeto construible por el sujeto conocedor se pierde, en efecto, el fenómeno del mostrarse objetivo, del revelarse del objeto a partir

de su propia profundidad, y todo encalla en un vulgar funcionalismo» *(Gloria. La percezione della forma,* cit., p. 417). El fracaso del método transcendental resulta particularmente claro en la experiencia del amor y de la belleza, donde el sujeto se encuentra frente a una alteridad *indeducible* vivida como don y gracia: «tal como en el amor entre los hombres encontramos al otro *como otro,* que en su libertad no puede ser constreñido, violado por mí, también en la intuición estética es imposible una reconducción de la fuerza que se manifiesta a la propia imaginación, a la propia fantasía. "El entendimiento" de lo que se revela no es, en ambos casos, una reducción, su absorción en categorías del conocimiento que lo constriñan y se le impongan: ni el amor en la libertad su gracia ni lo bello en su ausencia de toda determinación finalística pueden "ser manipulados" (Rilke), por lo menos a través de una exigencia del sujeto» *(Solo l'amore é credibile,* cit., ps. 55-56).

El anti-transcendentalismo metodológico de nuestro autor está acompañado a su vez por una polémica repulsa: 1) de los planteamientos subjetivísticos y conciencialísticos modernos; 2) del «giro antropológico» de Rahner. Por lo que se refiere al primer punto, Balthasar sostiene que el orden originario y constitutivo del espíritu no es el *cogito,* es decir, la autonomía conciencial y el encerrarse en sí mismos, sino la apertura estética al ser y la experiencia de una relación de *dependencia* ante algo que nos supera ilimitadamente, es decir, una situación en la cual, más que el cartesiano «cogito, ergo sum», es válido el baaderiano *cogitor, ergo sum:* «el espíritu finito se experimenta como abrazado y tomado en entrega, experimenta su "absoluta dependencia" (en el sentido de Agustín y Schleirmacher) sin poder comprender de qué depende, experimenta que su pequeño pensamiento está contenido en un pensamiento infinito que lo domina también infinitamente *(cogitor ergo sum)* por lo cual su personalidad, en fin, no puede en último análisis realizar un solo paso espiritual en la libertad o en la servitud sin imitar un arquetipo pobre e inasible, porque es absoluto e infinito» *(Gloria. La percecione della forma,* cit., p. 420).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Rahner ha sido, para Balthasar, «el gran antagonista teológico» (H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner,* cit., p. 162). En efecto, a partir de algunos resentimientos personales que han contribuido a enfriar la amistad entre los dos —Von Balthasar estaba amargado por haber sido excluido totalmente del Vaticano II y en 1963, en Munich, fue rival de Rahner para la sucesión de Romano Guardini»— nuestro autor ha visto siempre, en la pasión «transcendental» de Rahner, un serio peligro para la teología. Y en realidad, aún antes que por *los contenidos,* los dos máximos teólogos católicos contemporáneos, se diferencian entre sí por el *método.* En una entrevista de los años sesenta, después de haber recordado la común colaboración de 1939

en la preparación de una Dogmática (que después se convirtió en la *Mysterium Salutis),* Balthasar declara: «nuestras perspectivas, realmente, eran siempre distintas. Hay un libro de Simmel: *"Kant und Goethe";* Rahner escogía Kant, o si se quiere de Fichte, el punto de partida transcendental. Y yo, como germanista, escogía Goethe» *(Geist und Feuer. Ein Gespräch mit H.U.V.B. mit M. Albus,* 1976; cfr. R. VIGNOLO, ob. cit., p. 191). Por lo demás, desde la recensión a *Geist im Welt* de Rahner, aun concediendo al teólogo de Friburgo haber formulado «la interpretación *quizás* más profunda de la más reciente escolástica», lamentaba la esencia de una «metafísica del objeto» capaz de equilibrar el «ethos fichtiano» del escrito y la «preferencia concedida a la estructura de transcendencia del sujeto» (cfr. «Zeitschrift für Katolische Theologie» 1939, n. 63, ps. 371-79).

La contestación de la perspectiva crítico-transcendental de Rahner, sin embargo, no comporta, por parte de Balthasar, una negación de la importancia antropológica de las afirmaciones inequívocas que la especificidad cristiana *(das Christliche)* o «es antropológicamente significativa o no es nada» *(Gloria. Nuovo Patto,* trad. ital., Milán, 1977, p. 80). Aquello que Balthasar rechaza de Rahner es más bien: a) la asunción del hombre a punto de partida de la teología; b) la caída en una especie de «filosofismo secreto y a veces también abierto, donde la medida interna de la tendencia del espíritu, incluso cuando es comprendido como "vacío", *cor inquietum, potentia oboedentialis* y nociones semejantes, se convierte, de alguna manera, en medida misma de la revelación» *(Gloria. La percexione della forma,* cit., p. 135). Contra las varias formas de transcendentalismo teológico y contra el riesgo de poner unos límites prejudiciales a la libertad de Dios, Balthasar replica, en cambio, que «el hombre no puede constituir criterio de medida para Dios ni la respuesta del hombre ser criterio de medida para la Palabra que a él se dirige» *(Solo l'amore é credibile,* cit., p. 145). En antítesis a todo tipo de kantismo teológico él advierte además que «las condiciones subjetivas de la posibilidad para que el objeto pueda ser percibido como evidente, que pudiendo ser también muy amplias, no pueden, con todo, entrar nunca y de ningún modo en la constitución de la evidencia objetiva, condicionarla simplemente o substituirla. Toda forma, por más que existencial, de kantismo en teología, está destinada a falsear o a olvidar el fenómeno. Ni siquiera el axioma escolástico: *quidquid recipitur ad modum recipentis recipitur* (que en términos modernos vendría a decir que el objeto exige una comprensión categorial o existencial), puede limitar cuanto hemos afirmado. Cristo, en efecto, es aquello que él exterioriza por sí mismo; él no es, pues, dependiente de alguna condición subjetiva, que pueda impedirle ser absolutamente comprensible al hombre o que, al contrario, sin su gracia, pueda ser suficiente para poderlo recibir y com-

prender. La precomprensión fundamenta] no es algo que el sujeto lleva como contribución al conocimiento cristiano. Ella, al contrario, es dada necesariamente por el hecho simple y objetivo de que Dios se hace hombre y se da, por lo tanto, una correspondencia entre él y las formas universales humanas de la existencia y del pensamiento» *(Gloría. La percezione della forma,* cit., p. 435; traducción ligeramente modificada).

La tesis de la primacía de la iniciativa divina sobre la humana (que es el punto de convergencia entre Balthasar y Barth); el concepto del *geschehen lassen;* la invitación a desnudarse de las preocupaciones apriorísticas, permitiendo que Dios sea Dios y se muestre libremente a sí mismo; el subrayado de la evidencia objetiva frente a la subjetiva; etc..., podría sugerir la idea de que nuestro autor tiene una visión «pasiva» del hombre. En realidad, a la iniciativa divina nuestro autor le añade la respuesta adorante pero *activa* del individuo, el cual, tocado e implicado por la propuesta de amor de Dios, es hecho libremente copartícipe de la difusión de su gloria en el mundo. La correspondencia del hombre en la autocomunicación divina se efectúa en la doble forma de la «visión» *(Erblikung)* y del «rapto» *(Entrückung).* Si con el primer término Balthasar alude a la percepción de gloria del alfa Cristo, con el segundo «ser raptado por la gloria de Dios —su amor— hasta no ser espectadores sino colaboradores de la gloria. Arrancando de la alienación del pecado, el hombre llega, con este rapto, a Dios y, al mismo tiempo, a sí mismo...» *(Gloria. Nuovo Patto,* Milán, 1977, p. 33).

En otros términos, la contemplación «raptada» o «estética» de la gloria no implica en absoluto, según Balthasar, una recepción pasiva de la revelación salvífica —como si se tratase de «espectáculo teatral para el hombre» *(Vorwort* a G. MARCHESI, *La cristologia di H. V. von Balthasar,* Roma, 1977)— sino un compromiso de estar en el mundo en *laudem gloriae:* «"Éxtasis... no significa alienación del ser finito de sí mismo, para reencontrarse en su autenticidad más allá de sí mismo en el infinito, sino que significa superación de nuestra estrañeidad ante el amor absoluto en el cual el yo (o también el nosotros) finito, encerrado en sí mismo, ante todo y sobre todo vive, significa ser atraídos a la esfera de la gloria...» *(Gloría. Nuovo Patto,* cit., p. 349).

1020. BALTHASAR: EL SISTEMA DE LOS TRANSCENDENTALES Y LA «INTEGRACIÓN» ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.

La estética, para Balthasar, es sólo *«una* de las dimensiones de la teología» *(Rechenschaft,* cit., p. 41) o, más exactamente, «el primer panel de un tríptico» *(Ib.,* p. 50). Esto es así porque el ser uno, según nuestro autor, está transcendentalmente definido no sólo por lo bello, sino tam-

bien por el bien o por lo verdadero. A estas tres dimensiones generales del ser, que en Dios están presentes de un modo eminente (siendo Él lo Bello, el Bien y la Verdad), corresponden la Estética, la Dramática y la Lógica, o sea las tres secciones de aquella especie de «poema teológico» (A. Rigobello) «de proporciones majestuosas de una catedral gótica» (G. Marchesi) que es la *Trilogía* de Balthasar. La Estética desarrollada en los volúmenes de *Gloria,* estudia la *teo-fanía,* esto es, como sabemos, la automanifestación irradiante de Dios en Cristo. La Dramática, analizada en los cinco volúmenes de la *Teodramática (Einselden,* a partir del año 1973) se ocupa de la *teo-praxis,* esto es, de la acción salvífica de Dios con el hombre en la escena unoversal del mundo. La Lógica, profundizada en los tres volúmenes de la *Teológica (Einsielden,* a partir del año 1985), examina la *teo-logía,* esto es, el modo a través del cual se expresa y es comprendida la «verdad» del mundo y de Dios. En síntesis, en la trilogía de Balthasar se suceden y se articulan, según las formas de la analogía, la «belleza» del mundo y la «gloria» de Dios, la libertad «finita» del hombre y la «infinita» de Dios, la verdad «creada» de las cosas y la «increada» del Absoluto.

Según Balthasar, Estética, Dramática y Lógica se implican recíprocamente, puesto que, así como en filosofía el plexo originario de los transcendentales postula una unidad circular de referencias, en virtud de la cual existe uno *sin* el otro, también en teología, no hay una aunténtica estética *sin* una correspondiente Dramática y Lógica. Tanto es así que la Estética, la cual «permanece en el escenario de la luz, de la imagen y de la visión» *(Rechenschaft,* cit., p. 41), mostrando cómo *(Wie)* se tiene que «ver» la figura divina, sería mortificada y mal interpretada si se creyera poderla agotar en un puro y simple «contemplar» falto de referencias al «actuar» y al «comprender». De aquí la necesidad de pasar de la teofonía a la teopraxia y de la teopraxia a la teología, esto es, del «pulchrum» al «bonum» y del «bonum» al «verum»: «Ya en medio de la estética —escribe nuestro autor evidenciando la interconexión de las diferentes partes de su trilogía— ha comenzado pues la "dramática teológica". En la "visión" *(Erblickung)* —así nos expresábamos entonces— anidaba ya el "éxtasis" *(Entrückung).* Pero expresándonos así, aún lo hacíamos intraestéticamente. Ahora se trata de dejar a aquel que nos viene al encuentro su propia lengua, o mejor: de dejarnos arrastrar por él en su dramática. La revelación de Dios no es, en efecto, un objeto a contemplar, sino es el actuar de Dios en el mundo y sobre el mundo, y que, por parte del mundo, puede tener respuesta sólo actuando, y sólo actuando también se le puede "comprender". Sólo a partir de esta dramática se abre después también un acceso a la tercera y última parte, la cual debe considerarse el modo de la disponibilidad de semejante actuar bajo la forma de conceptos y palabras» *(Teodrammatica. Introduzione al dramma,* trad, ital., Milán, 1980, ps. 19-20).

Aun sosteniendo que cada momento de la trilogía está indisolublemente ligado a los otros, y por lo tanto relativizado por ellos, Balthasar ha visto en lo bello, y por lo tanto en la estética, el punto de partida *privilegiado* de la teología. Este procedimiento suscita inevitablemente algunos problemas críticos. En efecto, «si por un lado es indiscutible que Balthasar mismo "relativiza" enérgicamente su primer paso con los sucesivos, hay que entender sin embargo el sentido preciso de esta relativación. Ante todo no puede significar una radical superación de la perspectiva estética hasta disolverla y eliminarla en beneficio exclusivo de las dos dimensiones sucesivas, puesto que, en efecto, contradiría el principio de recíproca inclusión (filosófica y teológica) de los transcendentales... Hay que aclarar más específicamente la figura de una trilogía que sitúa en la estética (y no en la dramática o en la lógica) su propio *Ansatz* principal. ¿No habría podido Balthasar comenzar, en cambio, con la dramática, o incluso invertir toda la secuencia de los tres transcendentales, adquiriendo así además la posibilidad de una amplia y favorable recepción de su obra?» (R. VIGNOLO, ob. cit., ps. 428-29).

La respuesta a este interrogante sólo puede surgir de la *totalidad* misma de la obra balthasariana. Invirtiendo el orden habitual de los transcendentales el autor de la Trilogía ha querido oponerse, ante todo, a la difusa mentalidad funcionalística y pragmatística del individuo «de la era filosófica tecnicopositivística», recuperando una manera «clásica» de tratar el bien y lo verdadero: «En un mundo sin belleza —por más que los hombres no consiguen prescindir de esta palabra y la tienen continuamente en los labios, equivocándose en su sentido— en un mundo que tal vez no está falta de ella, pero que no es capaz de verla, de entenderse con ella, también el bien ha perdido su fuerza de atracción, la evidencia de su deber-ser-realizado, y el hombre queda perplejo frente a esto y se pregunta por qué no debe preferir el mal... En un mundo que no se cree ya *capaz* de afirmar lo bello, los argumentos en favor de la verdad han agotado su fuerza de conclusión lógica...» *(Gloria. La percezione della forma,* cit., p. 11); «sin conocimiento estético, ni la razón teorética ni la razón práctica pueden llegar a su completa actualización. Si al *verum* le falta aquel *splendor* que para Tomás constituye la contraseña de lo bello, entonces el conocimiento de la verdad se queda en programático o formalístico... Y si al *bonun* le falta aquella *voluptas* que para Agustín es la señal de su belleza, entonces la relación con el bien se queda en unilitarística y hedomística. Se reduce, en efecto, a la satisfacción de una necesidad mediante un valor, un bien...» *(Ib.,* p. 138).

En segundo lugar, anteponiendo el «pulchrum» al «bonum» y al «verum», y asegurando que «Dios viene primeramente no como maestro para nosotros ("verdadero"), no como "redentor" con muchos objetivos para nosotros ("bueno")», sino para irradiar a sí mismo y a la gloria de su

externo *grundlose Liebe* (amor desinteresado), Balthasar ha querido cerrar el camino a cualquier tentación antropocéntrica, que haga del hombre, y no de Dios, el punto de partida del tealogar (§1026). En otros términos, con su original teología, nuestro autor ha querido poner en claro de una vez por todas que estética representa el único camino posible para quien pretenda acercarse a algo (Dios y la revelación) que no *está construido* por su mente y por sus manos, sino que le es *ofrecido* desde lo alto en el esplendor de una automanifestación evidente —frente a la cual la única actitud legítima es la aceptación voluntaria de la fe: «Este dejar valer aquello que se llama fe» *(Gloria. Nuovo Patto,* cit., p. 275). En conclusión una orientación bajo el signo de la belleza y de la gloria «puede ser comparada con la apologética antigua o también a la teología fundamental. El hombre positivístico-ateo de hoy, que se ha vuelto ciego no sólo para la teología, sino incluso para la filosofía, debería, una vez puesto ante el fenómeno de Cristo, aprender a "ver" de nuevo: a experimentar y vivir en la realidad no encuadrable, completamente distinta, de Cristo el resplandor del Dios glorioso y sublime» *(Teología. Veritá del mondo,* trad, ital., Milán, 1989, p. 24).

Como resulta del cuadro general de la Trilogía, el discurso de Balthasar se mueve dentro de un espacio intelectual que es a un tiempo filosófico y teológico. En efecto, aunque nuestro autor no haya definido de modo orgánico y completo sus propias ideas sobre las relaciones entre filosofía y teología (y sus afirmaciones a este propósito aparezcan a veces «huidizas» y envueltas en un halo de problematicidad) él se inclina a reconocer de modo explícito: 1) sea la indespensabilidad de la filosofía para la teología; 2) sea la «integración» entre filosofía y teología. Por cuanto se refiere al primer punto, al final de su obra, en el Prefacio del primer volumen de *Teología,* titulado «Inserción en la obra total», Balthasar, retomando los esquemas de pensamiento que se remontan al escrito sobre la verdad, del año 1947, afirma que «sin filosofía ninguna teología» *(Ib.,* p. 13) y que «un teólogo puede existir seriamente sólo si es también, y antes, filósofo y si está sumergido —también precisamente con la luz de la revelación— en las misteriosas estructuras del ser creado» *(Ib.,* p. 14). Tanto es así, añade nuestro autor, que cuando la teología pretende renunciar a toda subestructura filosófica «a la fuerza hay que reconstruir una, con apoyo de material idelógicamente ecléctico y no pensado a fondo» *(Ib.,* p. 19).

Por lo demás, ya en *Im Raum der Metaphysik,* Balthasar había sostenido que «el cristiano es aquel hombre que, con motivo de la fe, necesariamente debe filosofar» (trad, ital., Milán, 1978, p. 579; traducción modificada, cfr. R. VIGNOLO, ob. cit., p. 138), presentando al creyente como un «guardián» de la metafísica: «El cristiano es siempre el guardián de la maravilla metafísica con la cual empieza la filosofía y en cuya

persistencia la filosofía subsiste y vive» *(Ib.)*. Y aún más, pues cuando la filosofía rompe los puentes con la transcendencia y se encierra en lo intramundano, acaba por embarrancar «en la aridez de los diversos funcionalismos, logicismos y analismos lingüísticos», obligando a la teología a girar estérilmente sobre sí misma «incluso y precisamente cuando alardea de "existencial", y cuando intenta cerrar la fractura entre un Cristo de la fe y un Jesús de la ciencia» *(Teológica. Veritá del mondo,* cit., página 19).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Balthasar sostiene que filosofía y teología, aun siendo diferentes, no pueden estar *separadas* absolutamente entre sí, en cuanto «vale el hecho de que el mundo, tal como existe concretamente, es un mundo que subsiste positivamente o negativamente en una relación con el Dios de la gracia y de la revelación sobrenatural, y que en semejante relación no hay puntos o superficies neutrales. El mundo, como objeto del conocimiento, está envuelto desde siempre en esta esfera sobrenatural, y así, análogamente, el poder cognoscitivo del hombre que se encuentra también bajo la premisa positiva de la fe o bajo la negativa de la incredulidad. Es cierto que la filosofía, en cuanto se mueve en una relativa abstracción, prescindiendo de esta envoltura sobrenatural de la naturaleza creada, puede evidenciar ciertas estructuras fundamentales del mundo y del conocimiento, las cuales, en su esencia, no se eliminan o alteran en absoluto de aquella inserción; pero la filosofía, cuanto más se acerca al objeto concreto y cuanto más presume de su poder cognoscitivo concreto, tanto más se encontrará con que incluye, conscientemente o no, datos teológicos. Lo sobrenatural se arraiga en efecto en las más íntimas estructuras del ser, para impregnarlas como una levadura, para atraversarlas como un soplo o una aroma omnipresente. No sólo es imposible, sino que incluso sería una locura, querer eliminar y excluir por todos los medios este aroma de la verdad sobrenatural de la investigación filosófica; lo sobrenatural está demasiado fuertemente impregnado en la naturaleza para que ésta pueda ser aún reconstruida en su estado de naturaleza pura» *(Ib.,* p. 17).

Corno se puede ver, este modelo teórico y metodológico se diferencia visiblemente sea del esquema tomista clásico, sea del esquema tillichiano-rahneriano de la filosofía como «pregunta» y de la teología como «respuesta». Y esto no sólo porque la respuesta, según Balthasar, «excede» o «supera» ilimitadamente la pregunta —resultante, respecto a ella, «imprevisible»— sino también porque a su juicio no se consigue nunca una filosofía completamente «pura» o «neutral», es decir, del todo autónoma de la teología y «preliminar» respecto a ella, sino sólo un horizonte de pensamiento en el cual filosofía y teología se encuentran íntimamente compenetradas entre sí y circularmente abiertas una a la otra: «Integración: una pregunta semejante exige un riguroso trabajo de conjunto en-

tre filosofía y teología. Pero tal trabajo es posible únicamente si estas disciplinas están recíprocamente interiormente abiertas» *(Ib.,* p. 20).

1021. BALTHASAR: LA SALVAGUARDIA DE LA ESPECIFICIDAD CRISTIANA EN RELACIÓN CON LAS FILOSOFÍAS Y LAS TEOLOGÍAS DE LA MODERNIDAD.

Una de las principales características de Balthasar, como creyente y también como teólogo, «es la de haber estado entre los progresistas y los reformadores antes del Concilio (con Abbattere i bastoni) y de haberse pasado a los tradicionalistas y conservadores después del Concilio» (B. MONDIN, *I grandi teologi del secólo ventesimo. Iteologi catolici,* cit., p. 267). En efecto, si antes y durante las sesiones del Tribunal él fue portavoz de los posicionamientos más urgentes de renovación, luego, frente a transformaciones que le parecieron deformaciones, y puestas al día que le parecieron cesiones, Balthasar se erigió como «centinela» de la Iglesia y fustigador de los «excesos» postconciliares. En consecuencia, se podría decir que si el primer Balthasar luchó sobre todo por derribar las murallas exteriores de la Iglesia, el segundo Balthasar ha batallado sobre todo por la conservación de las murallas interiores de la cristiandad. Sin embargo, con este cambio de rumbo, confirmado por los libros como *Cordura* y *¿Quién es el cristiano?,* no ha querido retractarse y desconocer los ideales de una Iglesia «en camino», sino más exactamente, llamar la atención sobre el hecho de que todo programa teológico y eclesial de apertura al mundo tiene que ir por fuerza acompañado —so pena de la supervivencia misma de la Iglesia— de un esfuerzo de mantenimiento de aquello que R. Guardini llamaba «distintivo cristiano» *(Unterscheidung des Christlichen).*

Al contrario, el encuentro con el mundo proclamado por el Concilio ha acabado por traducirse, según Balthasar, en un abrazo mortal con aquél. En efecto, en su intento de hospedar *dentro* del cristianismo los caracteres fundamentales de nuestro tiempo, cierta teología conciliar ha acabado por debilitar, o incluso perder de vista, la diferencia específica del cristianismo mismo. Por ejemplo —escribe nuestro autor en algunas de las páginas más significativas de *Rechenschaft,* que resumen bien su pensamiento a este propósito— se ha dicho que el hombre puede encontrar a Dios a lo largo de *todos* los caminos religiosos, sin pensar que «esto es bautismo que se vierte sobre el iluminismo y sobre la teología liberal, desde Herbert de Cherbury hasta hoy» (ob. cit., p. 11). O bien se ha mantenido que el hombre, en cuanto espíritu en el mundo, alcanza su fin en el absoluto Espíritu-Ser y que este dinamismo transcendental a su vez alcanza su fin sobrenaturalmente por la comunicación del íntimo amor

de Dios mismo, de tal modo que quien de continuo se compromete en su búsqueda puede ser llamado, con todo derecho, un «cristiano anónimo» — sin pensar (la alusión a Rahner es clara) que «esto es bautismo vertido sobre el idealismo alemán, cualquiera que sea la tonalidad transcendental en la cual se quiera traducir la idea del ser del Aquinate». O bien se ha visto en el cosmos un proceso evolutivo que lleva al hombre y más allá del hombre, hasta desembocar en aquella *théosis* (divinación) que los padres griegos consideraban como el punto omega — sin sospechar que «esto esa asunción cristiana del darwinismo y de cuanto había o podía haber de válido en los varios monismos, hasta la idea y la ética del Superhombre de Nietzsche» *(Ib.,* p. 12).

O bien se ha pensado en cristianizar el pensamiento hegelo-marxista: «¿por qué en el mismo proceso general marxista del trabajo en cuanto rescate de la humanidad de su autoalienación y en cuanto transformación técnica del mundo en un modo conforme al hombre no habría debido esconderse una verdad cristiana? Y si el marxismo demanda el sacrificio del individuo a la colectividad o al ideal futuro colectivo: ¿por qué este proceso, este sacrificio, esta anonimidad y probreza del individuo no habría podido ser comprendida mucho más a fondo en una teología cristiana del trabajo después transfigurada a la luz del orden salvífico, según el "principio esperanza" en la dirección de un reino escatológico en el cual deberá también desembocar sin duda la fuerza universal de la humanidad?». Y aún: el hombre, ¿no llega a ser de verdad hombre sólo en la relación y en fraternidad con los otros hombres? ¿Y no es en esta fraternidad donde brilla el Absoluto en su hacerse inteligible al hombre, como enseñan con sus profundas especulaciones Fiche, Feuerbach, Scheler, Ebner, Buber y Jaspers? Ahora, todo esto ¿no lleva quizás hacia el *Sermón de la Montaña* y no está ya expresado por la parábola del Samaritano y por la del juicio final? *(Ib.,* p. 13). Y, en fin, para concluir una serie que podría continuar, «Heidegger no tiene razón cuando define al hombre como apertura al ser, como el pastor responsable del ser, el hombre que no es un ser ético en cuanto siervo de leyes y de mandatos, sino por su capacidad de escuha de la llamda del ser»; «y desde el momento en que el Espíritu Santo de Dios y de Cristo invade el universo, ¿por qué esta misma llamada esencialmente arcana, que sale de lo profundo, que axhala de la razón del Absoluto, no debería ser atravesada por la mirada del Dios personal del amor, ciertamente de un modo anónimo, pero de modo que también sobre el pensamiento de Heidegger podría verterse el agua bautismal?» *(Ib.).*

No hay que extrañarse, prosigue Balthasar, de que este método, que se inclina a sobrenaturalizar en bloque las distintas realidades mundanas y se inclina a hablar por todas partes de «teología» allá donde habríamos esperado una filosofía («teología de las realidades terrestres», teo-

logia del trabajo», «teología de la evolución», etc.), tenga un notable seguimiento. En efecto, esta teología parece recuperar en un plano superior la amplitud de las perspectivas cósmicas de los Padres griegos y de Tomás de Aquino *(Ib., p.* 14), ofreciendo la atractiva perspectiva de un ecumenismo ideal capaz de transcender las diferencias reales existentes entre cristianos y cristianos, entre cristianos y judíos, entre cristianos y no cristianos. «Grandioso —comenta Balthasar—. Pero hay un... pero ya no se ve, desde el momento en que sin el nombre se está también, con qué objeto precisamente uno debe llevar aún el nombre de cristiano. Y se tiene la impresión de que, sobre la base de esta nueva ola teológica, los-*pollói* ya se van disponiendo con toda paz de conciencia... a renunciar a la fastidiosa exterioridad del nombre» *(Ib.,* p. 15).

Llegados a este punto, resulta evidente que «es precisamente el camino el que ha perdido el camino a causa de la inmensa multitud de sus caminantes, el camino que, aunque sólo sea fenomenológicamente hablando, debe ser designado como el "camino ancho" *(Ib.,* p. 14). En efecto, el «camino ancho» ha llevado no sólo al derribo de los «artificiales muros de angustia» que la iglesia había levantado entre ella y el mundo (situación que Balthasar había deseado), sino a la potencial disolución de sus estructuras internas (situación a la que Balthasar trata ahora de oponerse). Esto ha sucedido porque no nos hemos dado cuenta de que con la «puesta al día» y con la traducción del específico cristianismo a un lenguaje comprensible al hombre de hoy, se está solamente «a mitad de la obra» *(Ib.,* p. 8). En efecto, según Balthasar, cualquier proyecto cristiano de cita con el mundo resulta unilateral y peligroso si no se elabora con la creciente consciencia de su parte polarmente opuesta *(Gegen-Teil)* y no se mantiene de este modo en equilibrio. Por ejemplo, «quien quiere más acción tiene necesidad de mejor contemplación; quien quiere formar más debe escuchar y rogar más profundamente; quien quiere alcanzar más objetos debe comprender la ausencia de objeto y la inutilidad, el vivir sin renta...» *(Ib.,* ps. 9-10).

En particular, contra las teologías autocontemplativas, Balthasar declara polémicamente que «no hay acción externa sin contemplación interior (que es la dimensión existencial de la misma fe), miestras que es perfectamente posible llenar una vida con la contemplación interior sin la acción externa. En efecto, el acto contemplativo es el acto que fundamenta en permanencia toda acción externa...» *(Chi é U cristiano?,* trad, ital., Brescia, 1966, 1984, p. 82). Y contra la teoría de los cristianos anónimos sostiene: «es realmente imposible que haya cristianos anónimos, por más que puedan ser muchos los hombres —¡todos, esperamos!— que alcancen la salvación mediante la gracia de Cristo. Pero la gracia para todos depende de la forma de vida de Aquél que mediante la humillación de su pobreza, de su obediencia y de sus tormentos también corpó-

reos (Mt 19-20) ha encarnado la gracia de Dios» *(Rechenschaft*, cit., p. 16). Por lo demás, ya en *Cordura* —aludiendo a la leyenda de las once mil vírgenes y de la historia de una joven mujer que para huir a las persecuciones primero se esconde y después decide entregarse voluntariamente al martirio— Balthasar había llamado la atención sobre el «caso serio» de la cruz, concebido, en oposición a cualquier forma de compromiso mundano, como el punto de referencia imprescindible del cristiano. También en *Rechenschaft,* contra «las aberrantes simplificaciones que hoy hacen creíble la verdad cristiana» (ob. cit., p. 18), Balthasar, resumiendo gran parte de su experiencia teológica y existencial, escribe: «Si en la iglesia es imposible que todo llegue a ser definitivamente insípido, he aquí, entonces, el programa de la iglesia de nuestro tiempo, el verdadero y no el reducido: gran fuerza de irradiación en el mundo mediante la más directa imitación de Cristo. Allá donde la tensión entre el ser cristianos y el ser hombres entre los hombres es más fuerte que nunca, tan fuerte que no podrá dejar de parecer, al hombre natural, lacerante y "psicológicamente" intolerable y sin duda excesiva para cualquier humanismo armónicamente cerrado, allá se levanta no sólo el signo exterior ("escatológico", esto es, que vence al mundo), allá se hace presente la cosa misma, visible o invisible (la cosa cristiana más importante será siempre invisible)» *(Ib.,* ps. 16-17).

1022. EPISTEMOLOGÍA Y TEOLOGÍA: PANNENBERG Y EL «METHODENSTREIT» TEOLÓGICO CONTEMPORÁNEO.

Uno de los aspectos más importantes de la teología actual lo representa su encuentro-choque con la epistemología. Abierto por el trabajo de Gerhard Sauter, *Vor einem Methodenstreit in der theologie?* (1970), el nuevo *Methodenstreit* teológico sigue al conocido *Methodenstreit* sobre la sociología, que ha tenido como protagonistas, en los años sesenta, a los filósofos del racionalismo crítico y de la Escuela de Frankfurt (§900). El documento más significativo de dicho debate es *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973) de W. Pannenberg — una obra poderosa en la cual el teólogo de Stettino desarrolla el motivo, ya presente en su pensamiento desde sus inicios, de una substancial conformidad de la teología con las exigencias y los métodos de la razón (§100).

El punto de partida de Pannenberg es la tesis de la necesidad *vital,* por parte de la teología, de interrogarse críticamente sobre sí misma y sobre sus propios títulos de cientificidad — so pena de su misma *supervivencia* académica y cultural. En efecto, la radicación institucional de la teología en la Universidad parece «extremadamente incierta, y el único derecho que ella puede aducir es el basado en la situación de hecho.

Este hecho institucional remite, en último análisis, a la concepción medieval del sistema de las ciencias y de la Universidad» *(Epistemología e teología,* trad, ital., Brescia, 1975, *Introduzione,* p. 10). En particular, «no se puede... admitir sin más como un hecho indiscutido la pertenencia de la teología al conjunto de las disciplinas científicas» *(Ib.,* p. 11). Tanto es así que dentro del debate epistemológico contemporáneo existen unas tendencias bien precisas que niegan a la teología cristiana toda pretensión o patente de cientificidad *(Ib.,* p. 24). Aun no siendo ciertamente nuevo, el tema de la cientificidad de la teología representa, por lo tanto, a los ojos de Pannenberg, un argumento que tiene que ser reafrontado desde el principio, teniendo presente el actual horizonte epistemológico y la actual polémica anti-teológica *(E.T.,* p. 25).

De ahí el planteamiento histórico-crítico de *Epistemología y Teología,* que se subdivide en dos grandes secciones. En la primera (cps. 1 y 3) Pannenberg ofrece un amplio panorama de las direcciones más importantes hoy emergentes en la discusión epistemológica (del neopositivismo a la hermenéutica), con particular atención a los problemas que se plantean en la teología. En la segunda (cps. 4 y 6), nuestro autor estudia «en qué sentido es posible la teología como ciencia, cuáles son las notas características de la cientificidad que ella tiene en común con las ciencias, y en qué consiste su peculiaridad respecto a las otras ciencias» *(E. T.,* p. 26). Pannenberg abre su discurso con el ataque neopositivista a la metafísica, que se configura como el presupuesto histórico-cultural del posterior *Methodenstreit* teológico. El positivismo lógico, por lo menos por cuanto se refiere a su primera fase —la del Círculo de Viena, pero también del primer *Wittgenstein*— ha considerado que una proposición tiene sentido si se pueden indicar los datos de hecho que podrían verificarla. Y puesto que la metafísica y la teología no están sujetas a dicha condición metodológica, resultan *sin sentido.* A decir verdad, para Carnap, la palabra "Dios" ha tenido sentido en una fase histórica pasada, a saber, la marcada por el pensamiento mítico, cuando todavía se pensaban los dioses como naturalezas físicas, existentes en el Olimpo, en el Cielo o en el mundo subterráneo. En cambio, desde el momento en que la metafísica ha substraído a Dios de cualquier relación con la realidad física, esta palabra ha perdido su significado originario, sin recibir otro. En consecuencia, el lenguaje de los teólogos, según Carnap, estaría destinado a oscilar permanentemente entre el uso mitológico de la lengua y su vaciado metafísico: «el lenguaje mitológico sobre Dios —en el cual se atribuye a Dios una relación con el mundo empírico— está sujeto a la crítica de la ciencia; por eso la teología busca siempre replegarse sobre la separación metafísica de Dios de la realidad de la experiencia» *(E.T.,* ps. 34-35).

La idea de Carnap, según la cual la palabra «Dios» habría perdido su significado concreto originario después de las restricciones de los me-

tafísicos, que habrían intentado substraerla radicalmente a la crítica de la ciencia empírica, ha sido desarrollada por A. Flew a través de una incisiva parábola filosófica *(Theology and Falsification* en *New Essay in Philosophical Theology,* 1955, 1963, p. 96 y sgs; P. VAN BURÉN, Il *significato secolare dell'Evangelio,* cit., p. 27 y sgs.). Había una vez, cuenta Flew, dos exploradores; y he aquí que llegan a un claro en la jungla, donde crecen muchas flores y muchas hierbas. Uno de los dos dice: «Debe haber por fuerza un jardinero que cuide este claro». El otro discrepa: «No hay ningún jardinero». Entonces levantan sus tiendas y organizan unos turnos de vigilancia. Pero no se ve ningún jardinero. Quizás —hipotetizan— se trata de un jardinero invisible». Así pues, levantan una valla con alambre de púas; hacen pasar por él una corriente eléctrica; inspeccionan los alrededores con sabuesos (en efecto, se acuerdan de cómo el *Hombre invisible* de Wells se puede oír y tocar pero no se ve). Pero no se oye ningún grito de ningún intruso que haya recibido la descarga eléctrica; ni ningún movimiento de la valla que traicione a alguien que intentara pasarla a escondidas. Los sabuesos no ladran nunca. No obstante esto, el creyente no está aún convencido: «hay un jardinero, invisible, impalpable, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no huele, que no hace ruido, un jardinero que viene a escondidas y que cuida el jardín que ama. Al final el escéptico se desespera: «Pero ¿qué queda de tu primitiva afirmación? ¿Quieres decirme en qué, aquel que tu llamas jardinero invisible, impalpable, eternamente huidizo, difiere de un jardinero imaginario o incluso de un jardinero inexistente?».

El significado de la parábola, observa Pannenberg, es claro: si la afirmación de la existencia de Dios se substrae a *cualquier* control empírico, no se le puede atribuir *ningún* sentido, y Dios muere de verdad, como dice Flew, «de la muerte de las mil cualificaciones» *(the death by a thousand qualifications).* Por otra parte, no sirve de nada tratar de fundamentar los asertos teológicos sobre tipos «particulares» de experiencia. Por ejemplo, «una experiencia religiosa intuitiva no puede constituir ningún fundamento para predicciones controlables (A. J. Ayer). Presuntos eventos sobrenaturales deben a su vez ser explicados de un modo natural (Nowell-Smith), como también las experiencias asertadas de visiones (A.MacIntyre). No se puede sostener tampoco la tesis de D. Cox, según la cual la palabra de Dios se fundaría en la experiencia de "encuentros" con Dios, en cuanto en tales encuentros no se trata de una experiencia controlable a nivel intersubjetivo, que pueda ser distinguida de las ilusiones y revelarse útil a la verificación de las aserciones...» *(E. T.,* p. 35). Llegados a este punto, observa nuestro autor, si la teología no quiere renunciar del todo a hablar de Dios, le quedan solamente dos caminos. El primero sugerido ya por A. J. Ayer en *Language, truth and Logic* (1936), consiste en decir que las proposiciones religiosas y teológicas no

afirman, sino que *expresan* algo. Esto es lo que han intentado hacer por ejemplo R. B. Braithwaite (declarando que las tesis religiosas sobre Dios manifiestan sólo el compromiso ético del hombre); R. Hepburn (afirmando que las proposiciones religiosas tienden únicamente a consolidar la moralidad mediante parábolas); R. M. Hare (que ha reducido las proposiciones de la fe a una determinada actitud, el llamado *Blik,* en relación con el mundo); P. M. van Burén (que ha contestado el sentido cognitivo del lenguaje evangélico, remitiéndose a la teoría del *Blik).*

La segunda vía de salida consiste en el rechazo crítico del principio neopositivístico de la verificación. Como es sabido, el positivismo lógico ha sido puesto en crisis por Karl Popper (§987), que ha substituido el criterio de la verificación por el de la falsificabilidad. Sin embargo, aun no condenando las proposiciones metafísicas a la insignificancia, la teoría epistemológica de Popper no ha resultado globalmente más favorable a la teología —como lo demuestra la discusión entre racionalismo crítico y teología llevada por el discípulo de Popper, William Bartley. Este último, en *The Retreat to Commitment* (1961), ha sostenido que la teología protestante contemporánea ha realizado una especie de afilosofía «huida al compromiso», por más que tratando de ofrecer una apariencia de justificación racional a su propio compromiso extra-racional a través del llamado argumento del *tu quoque* («tu-también»), según el cual el teólogo procedería exactamente como el matemático o el físico, los cuales parten de axiomas o hipótesis que no pueden ser demostrados. Bartley piensa que el argumento del «tu quoque» posee plausibilidad únicamente frente al empirismo y al racionalismo. En efecto, dichas corrientes filosóficas —como han demostrado Popper en *On the Sources of Knowledge and of Ignorance* (1960)— en *la forma* de su estructura argumentativa están aún ligadas al modelo cognoscitivo de la revelación, en cuanto pretenden partir de una fuente conocida de por sí de todo saber; sólo que esta fuente no es ya la autoridad de la Biblia, sino las percepciones de los sentidos o las certezas intelectuales captadas de manera clara y distinta. En cambio el «racionalismo pancrítico» de Popper, al no estar ya sujeto a la objeción del «tu quoque» bloquearía toda escapatoria teológica: «Frente a él no se puede decir que también el racionalista presupone en todas las argumentaciones un punto de partida elegido de modo irracional; esto significaría, en efecto, querer considerar como tal también la pura participación en la argumentación y en la crítica...» *(E. T.,* páginas 47-48).

La polémica de Bartley sobre el argumento del «tu quoque» ha influido también sobre otros críticos de la teología. Por ejemplo sobre Hans Albert, autor del *Traktat über Kritische Vernunft* (1968), el cual ha declarado: 1) que la teología no es una empresa crítica, sino principalmente hermenéutica, y por lo tanto afectada, como toda hermenéutica, por un

procedimiento que «enfatiza» un determinado texto en lugar de «destruirlo críticamente»; 2) que en su intento de «salvar» a toda costa la idea de Dios, la teología recurre a una «estrategia de inmunización», en virtud de la cual la idea de Dios es constantemente «resguardada» de posibles falsificaciones. En conclusión, en lugar de abandonar «la fe en la existencia de criaturas que podrían tener un rol esencial sólo en teorías fallidas y superadas», la teología intentaría modificar el concepto de Dios de manera que no la pueda alterar el variar de las concepciones cosmológicas *(E.T.,* p. 49).

1023. EPISTEMOLOGÍA Y TEOLOGÍA: PANNENBERG Y LA DOCTRINA DE LA CONTROLABILIDAD «INDIRECTA» DE LOS ASERTOS TEOLÓGICOS.

Frente a los ataques de los popperianos y a su pretensión de desarrollar una teoría unitaria del saber basada en el criterio de la falsificación, la teología, según Pannenberg, no puede dejar de preguntarse si «los postulados de Popper pueden considerarse efectivamente criterios vinculantes para toda forma de saber» *(E.T.,* p. 51).

La respuesta de Pannenberg a este interrogante es clara y explícita. Él opina, en efecto, que el falsificacionismo se debe superar en favor de una concepción más comprensiva del conocimiento. Tanto más cuanto «con la penetrante descripción de Kuhn de los procesos que acompañan las revoluciones científicas acaba por caer la ilusión de una aplicabilidad, evidente en cualquier tiempo, del criterio popperiano de la falsificación» *(E.T.,* p. 57). Además, el método de la explicación deductiva, en el sentido de Popper y de Hempel, se ha revelado insuficiente para la historia, en cuanto es incapaz de dar razón de los caracteres individuales de los procesos históricos y sobre todo de sus resultados *(E. T.,* p. 62). En consecuencia, en el puesto del criterio popperiano de la falsificación hoy parece imponerse la más «elástica» solicitud carnapiana de un «control» y de una «confirmación» nunca definitiva, de las teorías científicas, o, mejor aún, la idea (expresada por Kuhn) de un examen comparativo de la «capacidad de diferentes teorías de explicar el material probativo existente». Fórmula «amplia», esta última, que Pannenberg parece inclinado a considerar como «criterio superior para el control de las hipótesis de las ciencias naturales e históricas» *(E. T.,* p. 66), o sea como principio metodológico general capaz de incluir en sí mismo los casos de validez específicos del (sub-)principio de falsificación.

Puesto que la teología normalmente se cuenta entre las «ciencias del espíritu», Pannenberg, en el segundo capítulo de su obra, se detiene en la vieja discusión epistemológica sobre los dos grupos de ciencias, las que hacen referencia a la «naturaleza» y las que hacen referencia al «espíri-

tu». Rechazando la rígida bipartición tradicional (de la cual traza la historia desde Dilthey en adelante), nuestro autor afirma que *todas* las ciencias buscan el *sentido* de la realidad —y por lo tanto la relación de la parte con el todo— diferenciándose entre sí exclusivamente por el modo *específico* de practicar tal búsqueda: «la temática del sentido o es de por sí una reserva de las ciencias del espíritu y, por lo tanto, no puede justificar ninguna contraposición de principio de las ciencias del espíritu a las ciencias naturales. La pecularíedad de las ciencias del espíritu puede describirse solamente mediante una forma específica de la percepción de esta temática general, esto es, como un concentrarse sobre la historicidad de la formación de sentido, que está en estrechísima relación con su mediación por parte de la experiencia individual del sentido» *(E.T.,* p. 129). En otros términos, si el concepto de sentido se puede aplicar también más allá de la experiencia humana, como lo demuestra por ejemplo la cibernética, es necesario rechazar la tradicional visión *dualíistica* (que encuentra sus antecedentes en el sistema cartesiano, y, aún antes, en el dualismo platónico y cristiano) para afirmar una doctrina *unitaria* del método científico, capaz de superar, en su *interior,* la fisonomía *diferenciada* de las diversas experiencias de sentido. Correlativamente, Pannenberg recusa la *antítesis* entre comprensión y explicación, sosteniendo que comprender y explicar se hallan entre sí en una relación de complementariedad, en cuanto, como escribe O. F. Bollnow en *Die Methode der Geisteswissenschaften* (950), «el comprender no está limitado a las ciencias del espíritu, como el explicar no lo está a las ciencias naturales» *(E. T.,* p. 147).

En el tercer capítulo, Pannenberg se ocupa de la hermenéutica, entendida como «metodología de la comprensión del sentido». Sobre la relación entre Pannenberg y la hermenéutica nos hemos detenido ya varias veces —sea a propósito de Gadamer (§976), sea a propósito de las teologías hermenéuticas (§1011)— evidenciando su polémica contra la devaluación del carácter asertorio y objetual del lenguaje y contra la tendencia a subordinar la historia al lenguaje (y no del lenguaje a la historia). En particular, en *Epistemología y teología,* Pannenberg se muestra de acuerdo con Habermas —y en desacuerdo con Gadamer— en la búsqueda de un «sistema de referencia» (= la historia universal) que va más allá del horizonte del lenguaje, aunque contesta a Habermas por haber excluido de su reflexión «los aspectos metafísicos y filosófico-religiosos de la totalidad de sentido implícita en toda experiencia de significado» *(E. T.,* p. 190). Una totalidad de sentido con la cual la filosofía, y sobre todo la teología, no pueden dejar de cimentarse. En efecto, mientras las ciencias positivas, aunque tienen también relación con la temática del sentido, pueden dirigirse «a campos de competencia limitados, sin tener que relacionarse con todas las implicaciones de significado» *(E.T.,* p. 210),

el análisis filosófico del significado solamente puede moverse «en el ámbito de la explicación sistemática de la totalidad de sentido que guía el movimiento de su reflexión» *(E. T.,* ps. 211-12). Lo mismo se puede decir de la teología, puesto que «también ella se dirige a la totalidad de sentido de la explicación y debe ser consciente de esto: se sabe qué dice cuando habla de Dios» *(E.T.,* p. 212).

El cuadro histórico-crítico delineado en la primera parte de *Epistemología y teología* sienta las premisas para una discusión epistemológicamente fundamentadas acerca de la cientificidad mayor o menor de la teología. Un problema que Pannenberg afronta de modo *sistemático* en la segunda parte de la obra, después de un amplio «excursus» sobre «la concepción de la teología como ciencia en la historia de la teología». Al principio del capítulo quinto, Pannenberg escribe que el examen de las distintas formas en que se ha expresado la autocomprensión de la teología en el curso de los siglos ha llevado al resultado de que la teología puede ser entendida adecuadamente sólo como «ciencia de Dios», que consigue su unidad por la fuerza de su objeto propio *(E.T.,* p. 282) — sin, por esto, reducirse a una «ciencia de la fe» en sentido barthiano, o sea a una actividad fundamentada exclusivamente sobre sí misma y sobre el rechazo de todo criterio de prueba *externo* a la fe misma. Firmemente convencido de que «tampoco las aserciones teológicas pueden sustraerse a la lógica» *(E. T.,* p. 262), Pannenberg acusa a Barth y su doctrina «positivístico-revelacionista» de la teología de haber suspendido el discurso teológico de un «arbitrio subjetivo» falto de argumentaciones universalmente vinculantes *(E.T.,* ps. 260 y sgs.). En efecto, según nuestro autor, en aquel «esfuerzo cognoscitivo finito» *(E.T.,* p. 285) que es la teología fundamental, Dios no está presente como dogma y «dato cierto», sino como «problema» *(als Problem)* y objeto de investigación: «Cuando la teología ha querido proceder, de principio, *dogmáticamente* como ciencia de Dios, ha quedado atrapada en las aporías de la positividad y de este modo también del subjetivismo de la fe. En cambio, si su tema se convierte en "Dios" como problema, puede romper la problemática de la positividad y por lo tanto, con renovada credibilidad, puede poner en discusión las concepciones decididamente no teológicas de la realidad» *(E.T.,* p. 284).

Pero puesto que Dios no es dado a la experiencia humana como objeto entre los demás objetos, en cuanto «nadie ha visto a Dios» (/ *Giov.* 4, 11), ¿cómo puede existir una ciencia de Dios? Evidentemente, sólo suponiendo que la realidad de Dios es *dada junto a* los demás objetos de experiencia, o sea que es accesible a la reflexión teológica no directamente, sino *indirectamente (E.T.,* p. 285). Con esto, observa Pannenberg, no se pretende negar la posibilidad de una experiencia inmediata de Dios (puesto que tal pretensión estaría en contradicción con el *hecho*

de la experiencia religiosa), sino solamente sacar a la luz cómo la teología, en cuanto empresa *cognoscitiva* que busca la intersubjetividad, debe concentrar su atención sobre la «datidad indirecta» del Creador, o sea sobre sus «vestigios» en las cosas del mundo y en nuestra misma vida *(E.T.,* ps. 285-86). Pero, ¿en *qué* objetos de la experiencia Dios es indirectamente dado? La respuesta, escribe Pannenberg, «puede ser sólo esta: *en todos (E. T.,* p. 286). En efecto, si con el término Dios se debe entender aquella realidad que determina toda cosa *(die alles bestimmende Wirklichkeit),* «toda cosa debe presentarse entonces como determinada por *esta* realidad y sin esta debe permanecer incomprensible en sus razones más profundas» *(E. T.,* p. 287). Y puesto que «toda cosa», en el concepto de la realidad que determina cada cosa, no designa toda cosa individual en sí, sino toda cosa en su relación con *todas las demás,* la teología, al igual que la filosofía, es siempre e inevitablemente, como ya se ha dicho, una mirada sobre todo, o sea un saber sobre la *totalidad* de las cosas a la luz de Dios. Tanto es así que mientras «para la filosofía el problema de Dios es un problema conclusivo» *(E. T.,* p. 288), «en la teología, en cambio, la totalidad de lo real es tematizada *sólo* bajo el aspecto de la realidad de Dios» *(E.T.,* p. 289; cursivas nuestras).

Pero ¿cómo se revela Dios, a partir de la totalidad de la realidad? Empezando por Pablo, la teología cristiana clásica ha presupuesto un conocimiento de Dios en razón de la existencia del mundo, o sea a partir de las obras de la creación. Este tipo de acercamiento a Dios ha llegado a ser imposible, en cuanto la ciencia ha instaurado una concepción de la naturaleza que no tiene ya necesidad de la hipótesis de una causa primera del universo: «En esto fue decisiva no tanto la exclusión de la finalidad en el estudio de la naturaleza cuanto la introducción del principio de inercia, que hace superflua la idea de una acción incesante de la causa primera de todo aquello que sucede para explicar el permanecer de las cosas...» *(E.T.,* p. 290). En la base del conocimiento de Dios se situó, entonces, el hombre (que ha tomado el puesto del mundo). En efecto, la teología filosófica moderna está dominada por la idea según la cual el hombre no puede conocerse a sí mismo, si no es a condición de presuponer a Dios como principio de su ser. Sin embargo, razona Pannenberg, con la sola argumentación antropológica, o sea a partir de la problemática de la autocomprensión del hombre, no se puede corraborar suficientemente la hipótesis de Dios, como realidad: «Tal hipótesis es convincente sólo si y en la medida en que la *idea* de Dios, basada en la problemática de la autocomprensión, tiene al mismo tiempo poder iluminante en orden a la experiencia del mundo. Así, por lo tanto, las experiencias del mundo y el problema de la potencia que en última instancia lo determina, son aún hoy indispensables para cualquier comprobación de la realidad de Dios. Pero el acercamiento a la idea de Dios

ya no es dado inmediatamente a partir del mundo, sino sólo indirectamente, a través de la autocomprensión del hombre y de su *relación* con el mundo» *(E.T.,* p. 293).

Pero ¿de qué modo es a su vez dada, en la experiencia que el hombre tiene de su *relación* con el mundo, la totalidad de la realidad finita? Pannenberg ya había mostrado en el párrafo 5 del capítulo III, cómo todo significado individual se constituye en relación con una totalidad de sentido omniabarcante: «Ya hemos aclarado que toda *experiencia individual* tiene su determinación sólo en el contexto de un *universo de significados.* Por esta razón la idea de una totalidad de la realidad es condición de toda experiencia en general, condición de la misma experiencia de los datos individuales» *(E.T.,* p. 294). Ahora, puesto que esta totalidad real nunca es dada, en cuanto el futuro es por principio abierto y el mundo aún está en devenir, ella es solamente *anticipada* — según un concepto que Pannenberg ya había ilustrado anteriormente en sus escritos y que ahora repite de un modo coniforme a las exigencias y el lenguaje de la epistemología actual, subrayando, con Popper, el carácter «hipotético» y «conjetural» de toda anticipación de sentido: «en tal anticipación... hay siempre un elemento de las hipótesis, un momento de proyecto subjetivo, que en el proceso de la experiencia debe encontrar su confirmación; de otro modo es dejado de lado» *(Ib.,* cfr. M. PAGANO, «Senso e veritá nell' epistemologia di Pannenberg» en AA. Vv., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della liberta,* cit., ps. 349-67).

De este discurso nace una importante consecuencia para el modo en que Dios, en el contexto de la experiencia humana de la realidad, puede llegar a ser el tema de esta experiencia: «La realidad de Dios es dada cada vez sólo en anticipaciones subjetivas de la totalidad de la realidad, en proyectos de la totalidad de sentido dada en cada experiencia individual, que son por su parte históricos, es decir, están sujetos a la confirmación o al rechazo con el progreso de la experiencia» *(E. T.,* p. 294; en el texto original la frase está en cursivas). Y puesto que la sede en la cual es tematizada la experiencia de la automanifestación de Dios en la totalidad de la realidad del mundo son las grandes religiones *históricas* (la experiencia del individuo se sitúa siempre en el contexto de una religión socialmente organizada, aunque sea en una posible confrontación crítica con sus normas e intenciones), una teología como ciencia de Dios resultará posible solamente como ciencia de la religión *(Religionswissenschaft),* y no como ciencia de la religión en general, sino como ciencia de las religiones históricas. En cuanto tal, la teología no es ni fenomenología, ni psicología, ni sociología de las religiones, porque ella investiga sobre las religiones en cuanto a su «intención» específicamente religiosa, en el intento de ensayar comparativamente su validez.

Obviamente, este tipo de teología es profundamente distinto de la teología cristiana tradicional, que partiendo del presupuesto de la suprema «verdad» y «absolutez» del verbo de Jesús se limitaba a ser una simple hermenéutica de la revelación cristiana. En realidad, observa Pannenberg, desde el momento en que los contenidos de la fe cristiana han sido sometidos a discusión, la teología cristiana se ha encontrado frente a dos posibilidades: *o* insistir sobre su positividad, apelando a la revelación divina y renunciando de este modo a la legitimación intelectual de sus pretensiones de verdad universal; *o bien* formular explícitamente la superioridad del cristianismo sobre las otras fes como objeto problemático de investigación y de examen. Este modo de entender la teología no conducirá de ningún modo, según Pannenberg, a una *relativización* de la teología cristiana, porque seguiría siendo tarea suya individuar críticamente en Jesucristo la definitiva revelación de Dios (cfr. R. GIBELLINI, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, cit., ps. 255-56). Su resultado sería más bien la «desconfesionalización» de la teología cristiana, porque tema de una tal teología sería lo específico cristiano (más allá de las contraposiciones entre las distintas Iglesias) dentro de las diferentes religiones del mundo.

Hasta ahora, observa Pannenberg, se ha discutido en qué sentido Dios pueda ser en general objeto de una investigación científica. Queda ahora por discutir *en concreto* la cuestión «del sentido en el cual se puede avanzar para una tal investigación la pretensión de cientificidad» *(E.T.*, p. 309). En el cuadro de la teología protestante el problema de la cientificidad de la teología había sido expuesto por Heinrich Scholz en el artículo «Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?» (en *Zwischen den Zeiten*, *9,* 1931, Heft I, 8-35), que había sentado como criterios imprescindibles de cientificidad, tres postulados o exigencias mínimos *(Mindestforderungen):* el postulado de *la proposición* (en una ciencia pueden presentarse sólo proposiciones, esto es, aserciones de las cuales se afirma que son verdaderas), el postulado de la *coherencia* (todas las proposiciones de una ciencia deben referirse a un campo unitario de objetos) y el postulado de la *controlabilidad* (los asertos deben ser demostrables). A diferencia de Barth, que en el primer tomo de la *Dogmática eclesial* (1932), había juzgado «inaceptables» las exigencias de Scholz, Pannenberg afirma que ellas, aun necesitando «ser integradas y diferenciadas), son aún hoy «válidas» *(E.T.*, p. 309).

Confrontando la teología con dichas exigencias, Pannenberg declara que aquella, presentando «un campo unitario de objetos», satisface ante todo el segundo postulado, o sea el de la «coherencia». En cambio, parece no satisfacer el primer postulado, o sea el de la proposición, hasta el punto de que frente a la inaplicabilidad del criterio neopositivístico del significado, esto es, una verificabilidad por medio de los sentidos,

se ha sostenido que las proposiciones teológicas no tienen un carácter cognitivo, sino solamente *expresivo,* en cuanto ellas no pretenderían hacer afirmaciones sobre los hechos, sino solamente expresar unos estados de ánimo o unos deseos (§1022). Sin embargo, una doctrina tal, replica Pannenberg siguiendo los pasos de otros autores (W. T. Blackstone, J. A. Passmore, W. A. Christian, etc.) implica una manifiesta deformación de las intenciones reales del lengujae religioso. En efecto, incluso aquellas formas del lenguaje religioso que a primera vista no tienen ningún carácter asertivo, como el lenguaje de las plegarias y de las acciones litúrgicas, presuponen siempre *otras* aserciones en las cuales están contenidas declaraciones *sobre* Dios y *sobre* el mundo *(E.T.,* ps. 310-11).

Aunque no se pueda contestar la *intención* cognitiva del lenguaje religioso, queda por ver si éste posee *de hecho* cualidad cognitiva. Para que esto suceda es necesario que las aserciones teológicas sean *distinguibles* de los hechos sobre los cuales versan, y por lo tanto controlables en relación con ellos. Pannenberg distingue dos tipos de controlabilidad: una lógica y una real. La primera prevé que la teología respete los criterios lógicos fundamentales del discurso (identidad, no-contradicción, etc.) y formule proposiciones compatibles entre sí. La segunda que la teología ejerza alguna forma de control factual de sus aserciones. Dicha exigencia parece poner la teología frente a una dificultad insuperable, puesto que Dios, al no ser un «dato finito» no es nunca controlable de modo empírico. No obstante, aun no siendo controlables *directamente,* las proposiciones teológicas, como hemos visto, son controlables *indirectamente.* Resumiendo de modo incisivo una de las tesis más características de *Epistemología y teología,* Pannenberg escribe: «Se pueden... examinar las aserciones también en cuanto a sus implicaciones. En muchos casos, tanto en las hipótesis de las leyes de las ciencias naturales como en las aserciones históricas, un examen de la facticidad de las aserciones en general es posible solamente por esta vía. También el método popperiano del "control crítico" se fundamenta en el examen de una teoría en base a las consecuencias que se pueden sacar de ella. Lo mismo vale también para las aserciones teológicas: las aserciones sobre la realidad divina y sobre la obra de Dios se pueden controlar sobre la base de sus implicaciones para la compresión de la realidad finita, puesto que el objeto de las aserciones es Dios como *realidad que determina cada cosa» (E. T.,* ps. 314-15). Dicho en otros términos: «Las aserciones sobre Dios se pueden probar, si su contenido es realmente determinante para cada realidad finita — así como ésta es accesible a nuestra experiencia. Si sé da este caso, entonces nada de lo real puede ser entendido plenamente en su especificidad sin la referencia a la afirmación de Dios, y, viceversa, de la afirmación de la realidad divina podemos esperar una más profunda comprensión de cada realidad. En la medida en que se dan ambas

cosas, se puede hablar de afirmaciones teológicas» (Wie wahr ist das Reden von Gott?» en H. N. Janowski, Hrsg., *Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs,* Stuttgart, 1974, p. 35; cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., ps. 260-61).

Aun resultando controlables, en el sentido precisado, las aserciones teológicas no lo son nunca de modo *definitivo,* o sea «con el resultado de una verificación o de una falsificación» *(E.T.,* p. 234). En efecto, si una circunstancia de este tipo, como nos enseña la epistemología actual, resulta ya «difícil» para las ciencias naturales, con mayor razón lo será para las aserciones filosóficas y teológicas, que se refieren a la realidad en su conjunto. Tanto es así que autores como J. Hick y J. M. Crombie opinan que las aserciones teológicas sean verificables por principio pero no de hecho, puesto que su verificación podría decidir sólo su futuro escatológico: «Sin embargo, considerada la inevitabilidad de las hipótesis sobre la realidad en su conjunto, es importante desarrollar desde ahora, para el hombre de hoy, unos criterios que permitan tomar una decisión por lo menos provisional sobre tales hipótesis. Una decisión de este tipo puede ser orientada sólo a esto: si las hipótesis sobre la realidad en su conjunto, las cuales son tematizadas en las aserciones de las tradiciones religiosas como también en las tesis del pensamiento filosófico, se demuestran o no se demuestran verdaderas en las experiencias que nosotros tenemos efectivamente en los distintos sectores experimentales. Las aserciones de la tradición o las reformulaciones actuales de su contenido de verdad se demuestran verdaderas si se abren al contexto del sentido de toda la experiencia de la realidad de un modo más diferenciado y convincente que otras. Cuando G. Ebeling decía que Dios se verifica en cuanto él nos verifica a nosotros, o sea lleva nuestra vida a su verdad, quizás tenía en la mente algo parecido» *(E.T.,* p. 325).

Más allá de toda pretensión de verificabilidad total y definitiva, el criterio de la controlabilidad se revela pues decisivo también para la teología, la cual al igual que cualquier otra ciencia, presupone el principio de Kuhn de la «confrontación de la capacidad de las distintas teorías de explicar el material probativo existente». La conclusión del amplio examen histórico y crítico de Pannenberg sobre la teología (de la cual él, en el último capítulo, estudia las articulaciones disciplinarias internas) se muestra, por lo tanto, perfectamente en acuerdo con toda la obra anterior y con su ideal de la teología «como saber susceptible de control, y no —barthianamente— como ciencia de la fe, que acabaría por ser sólo un discurso de/para creyentes, de/para teólogos» (R. GIBELLINI, ob. cit., página 262).

BIBLIOGRAFÍA

997. Sobre la teología de la esperanza: F. Kerstiens, *L'attuale teologia della speranza in Germania: bibliografia critica*, en : «Concilium», 1970, 9, ps. 134-160; B. Mondin, *I teologi della speranza*, Turín, 1970, 1974; R. Alves, *Teologia della speranza umana*, Brescia, 1971; R, Marlé, *La teología della speranza*, en «La civiltà cattolica», 1971, ps. 217-237; AA. VV., *Filosofia e teologia della speranza*, Pádua, 1973; AA. VV., *Théologie de l'Esperance: Débats*, París, 1973; W. Dieter Marsch (a cargo de), *Dibattito su «La teologia della speranza» di J. Moltmann*, Brescia, 1973; A. Moda, *Ritratto di J. Moltmann*, en «Teologia del presente», 1973, 3, ps. 159-189; D. Bonifazi, *Teologia della speranza e del futuro*, in *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 1974; E. Carli, *La teologia della speranza di J. Moltmann*, Roma, 1981.

998-999. Sobre Moltmann: H. Arts, *Moltmann et Tillich. Les fondements de l'espérance chrétienne*, Gembloux, 1973; R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia, 1975; F. Ardusso, G. Ferretti, U. Perone, A. M. Pastore, *J. Moltmann*, en Id., *La teologia contemporanea*, Turín, 1980, ps. 256-284; G. Mura, *Angoscia ed esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma-Munich, 1982, AA. VV., *Gottes Zukunft. Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, Munich, 1986.

1000-1001. Sobre Pannenberg: J. M. Robinson-J. B. Cobb Jr., *Theology as History*, Nueva York, 1967; I. Berten, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruselas, 1969; A. Moda, *Ritratto di W. Pannenberg*, en «Teologia del presente», 1972, 2, ps. 86-102; 3, ps. 163-174; A. Galloway, *Wolfhart Pannenber*, Londres, 1973; M. Pagano, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milán, 1973; E. F. Tupper, *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Filadelfia, 1973; A. Bellini, *Introduzione a Cristologia. Lineamenti fondamentali di W. Pannenberg*, Brescia, 1974, ps. VII-XXXIX; G. L. Brena, *La teologia di W. Pannenberg*, en «La Civiltà Cattolica», 1975, III, ps. 368-386; IV, ps. 350-357; G. Angelini, G. Colombo, P. A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, en «Teologia», 1976, I, ps. 5-36, 91-134; G. L. Brena, *Epistemologia e teologia nel pensiero di W. Pannenberg*, en «La civiltà cattolica», 1976, I, ps. 241-251; H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel 20° secolo*, Brescia, 1976, ps. 315-323; M. Pagano, *Senso e verità nell'epistemologia di Pannenberg*, en AA. VV., *Romanticismo esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milán, 1979, ps. 349-367; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La teologia contemporanea*, cit., ps. 239 y sgs.; R. Gibellini, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia, 1980; P. Warin, *Le chemin de la Théologie chez Wolfhart Pannenberg*, Roma, 1981; D. Müller, *Parole et Hitoire; Dialogue avec W. Pannenberg*, Ginebra, 1983; K. Gozdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg, 1988; J. Rohls-G. Wenz, *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchiche Lebre. Festschrift zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg*, Gotinga, 1988.

1002-1004. Sobre Metz: B. Mondin, *I teologi della speranza*, cit.; F. P. Fiorenza, *Il pensiero di J. B. Metz: origine, posizioni e sviluppi*, en *Appendice* a J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Brescia, 1971, ps. 159-167; J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Una nuova teologia politica*, Asis, 1971; W. Pannenberg, K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz, *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia, 1971; F. Ardusso, *La teologia politica*, en AA. VV., *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 1974, ps. 35-53; M. Xhaufflaure, *Introduzione alla teologia politica di J. B. Metz*, Brescia, 1974: K. Füssel, J. B. Metz, J. Moltmann, *Ancora sulla teologia politica: il dibattito continua*, Brescia, 1975; G. Grassi, *La svolta politica della teologia*, Roma, 1976; G. Colombo, *La teologia politica di J. B. Metz*, en «Teologia», 1979, 4, ps. 327-367; A. Fierro, *Introduzione alle teologie politiche*, Asis, 1979.

1005-1007. Sobre la teología de la liberación: A. Plé, *Verso una teologia della violenza?*, Brescia, 1969; E. Feil-R. Weth (a cargo de), *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia, 1970; AA. VV., *Théologies de la libération en America Latine*, París, 1974; J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, París, 1974; E. Dussel, *Histoire et théologie de la libération*, París, 1974; AA. VV., *Fede e cambiamento sociale in America Latina*, Asis, 1975; M. Cuminetti, *La teologia della liberazione in America Latina*, Turín, 1975; J. M. Bonino, *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*, Brescia, 1976; J. L. Segundo, *Liberazione della teologia*, Brescia, 1976; B. Mondin, *I teologi della liberazione*, Turín, 1977; S. Galilea, *La teologia della liberazione dopo Puebla (1979)*, Brescia, 1979; F. Ardusso, G. Ferreti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia della liberazione*, en *La teologia contemporanea*, Turín, 1980, ps. 565-605; R. Mc Affee Brown, *Gustavo Gutiérrez*, Atlanta, 1980; J. Ramos Regidor, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Milán, 1981; E. Bernardini, *Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della teologia della liberazione*, Brescia, 1982; J. C. Scannone, *La teologia della liberazione dogmatica*, Brescia, 1983, ps. 393-424; A, Rizzi, *L'oro del Perú: la solidarità dei poveri*, Bolonia, 1984; *La teologia della liberazione tra accusa e difesa*, en «Il Regno-Attualità», 1984, 8, ps. 189-196; AA. VV., *Théologies de la libération. Documents et débats*, París, 1985; E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung*, Friburgo (Suiza), 1985; R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia, 1986; B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, Brescia, 1988; B, D'Avanzo, *Chiesa e liberazione in America Latina*, Bolonia, 1988.

1008-1010. Sobre teología negra: AA. VV., *Black Theology. The South African Voice*, Londres, 1973; AA. VV., *Teologie del terzo mondo: teologia nera e teologia latino-americana del terzo mondo*, Brescia, 1974;

D. Peerman-R. Gibellini (a cargo de), *Teologia del Nordamerica*, Brescia, 1974; B. Chenu, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains*, París, 1977; R. Gibellini (a cargo de), *Teologia nera*, Brescia, 1978; G. S. Wilmore-J. H. Cone (a cargo de), *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979*, Maryknoll, 1979; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia nera*, en *La teologia contemporanea*, cit., ps.607-640; A. Shorter, *Théologie chrétienne africane*, París, 1980; B. Chenu, *La théologie noire américaine*, Lyon, 1982; K. Neufeld (a cargo de), *Problemi e prospettive di teologia africana*, Brescia, 1983; B. Chenu, *Le Christ noir américain*, París, 1984; A. M. Goguel, *Quel Dieu pour quelle libération? La théologie noire des États Unis et la théologie noire d'Afrique du Sud*, en «Politique africaine», 1984, n. 5, ps. 48-64; D. Tutu, *Anch'io ho il diritto di esistere*, Brescia, 1985; AA. VV., *Cristologia africana*, Cinisello Balsamo, 1987; B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, cit.

1011. Sobre la nueva hermeneutica: J. M. Robinson-J. B. Cobb Jr. (a cargo de), *The New Hermeneutic*, Nueva York, 1964; J. M. Robinson-E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Brescia, 1967; R. Marlé, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Brescia, 1968; P. Grech, *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, en *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia, 1972, ps. 71-90; A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Bresica, 1974; J. Sperna Weiland, *La nuova ermeneutica*, en Id., *La nuova teologia*, Brescia, 1975, ps. 112-123; R. Marlé, *Parler de Dieu aujord'hui. La théologie herméneutique de G. Ebeling*, París, 1975; P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milán, 1977; A. Rizzi, *Letture attuali della Bibbia*, Roma, 1978; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La nuova ermeneutica*, en Id., *La teologia contemporanea*, cit., ps. 211-231; *Ermeneutica*, en P. Eicher (a cargo de), *Enciclopedia teologica*, Brescia, 1989, ps. 280-287.

1012. Sobre Schillebeeckx: B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, vol. I, Turín, 1969, ps. 299-327; R. Auwerda, *Le dossier Schillebeeckx*, Bruselas, 1970; P. Bourgy, *E. Schillebeeckx*, en *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, 1972, vol. IV, ps. 247-264; E. Cambon, *L'ortoprassi nel pensiero di E. Schillebeeckx*, Roma, 1974; J. Lescrauwaet, *L'expérience de l'esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, París, 1976; B. Willems, *E. Schillebeeckx*, en *Lessico dei teologi del XX secolo*, Brescia, 1978, ps. 698-705; P. Grelot, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, París, 1983; G. Marchesi, *Gesú Cristo: «Il profeta escatologico?». L'interpretazione cristologica di E. Schillebeeckx*, en «Civilità Cattolica», 1985, 136, II, ps. 231-246; F. Brambilla, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesú come probleme di ermeneutica teologica*, Brescia, 1989.

1013-1015. Sobre la teologia de la cruz: R. Gibellini, *Sulla teologia della croce*, en «Religione e Scuola», 1974, VI, ps. 89-93; J. Moltmann, W. Kasper, H. G. Geyer, H. Küng, *Sulla teologia della croce*, Brescia, 1974; K. Kitamori, *Teologia del dolore di Dio*, Brescia, 1975; AA. VV., *La sapienza della croce*, 3 vol., Turín, 1976; Z. Alszeghy-M. Flick, *Il misterio della croce. Saggio di teologia sistematica*, Brescia, 1978; B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma, 1978; P. F. Momose, *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Moltmann*, Friburgo-Basilea-Viena, 1978; E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, 1980, ps. 783-847; M. Welker (a cargo de), *Dibattito su «Il Dio crocifisso di J. Molmann»*, Brescia, 1982.

1016-1021. Sobre Balthasar: H. De Lubac, *Un testimonio di Cristo: Hans Urs von Balthasar*, en «Humanitas», 1965, 20, ps. 851-869; B. Mondin, *I grandi teologi del secolo XX*, vol. I, cit., ps. 267-296; H. Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar*, en AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, Roma, 1972, ps.123-146; M. Albus, *Die Wahrheit ist Liebe Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Friburgo, 1976; A. Moda, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari, 1976; G. Marchesi, *La cristologia di H. U. von Balthasar*, Roma, 1977; B. Mondin, *La nuova teologia cattolica da K. Rahner a von Balthasar*, Roma, 1978; A. Peelman, *H. U. von Balthasar et la théologie de l'histoire*, Berna, 1978; A. Romani, *L'immagine della Chiesa «Sposa del Verbo» nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, Roma, 1979; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *H. U. von Balthasar*, en *La teologia contemporanea*, cit., ps. 391-413; R. Vignolo, *H. U. von Balthasar*, Milán, 1982; E. Babini, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, Milán, 1988.

1022. Sobre las relaciones en general entre teología y epistemología: G. Sauter, *Vor einem Methodenstreit in der Theologie?*, Minich,Id., *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*. Munich, 1971 (contiene una completa bibliografía sobre los varios pronunciamientos acerca del tema de la cientificidad de la teologia a partir de 1970).

CAPITULO VIII

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVISTICA

de Franco Restaino

1024. EL ADIÓS DE LA EPISTEMOLOGÍA NEOPOSITIVÍSTICA.

La obra de Th. S. Kuhn de 1962 *La estructura de la revolución científica*, marca el inicio de la crisis de la epistemología de orientación positivística o neoempirística y el comienzo de una nueva época de debates epistemológicos. En particular, la discusión suscitada por esta obra ha conducido a la crisis y a la posterior marginación de la filosofía de la ciencia de orientación popperiana, documentada sobre todo por la revisión de sus posiciones originariamente popperianas por parte de los más conocidos epistemólogos contemporáneos, I. Lakatos y P. K. Feyerabend.

Alrededor de estos nombres —Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend— el debate teórico sobre problemas de filosofía de la ciencia se ha desarrollado en los últimos treinta años más o menos de forma muy vivaz, a menudo abiertamente polémica, pero en todo caso ofreciendo contribuciones originales que han enriquecido notablemente el panorama de la epistemología contemporánea.

El debate que, con los autores mencionados, se había centrado en años anteriores preferentemente en la filosofía de la ciencia, ahora se ha ampliado con la obra de R. Rorty (en particular *La filosofía y el aspecto de la naturaleza* de 1979), a un examen histórico-filosófico de toda la tradición epistemológica, conducido con posiciones más cercanas a las de Kuhn. El resultado ha sido un abierto adiós a aquella tradición, identificada por Rorty con la filosofía moderna, y una invitación a practicar una actividad post-filosófica. Una propuesta, como se verá, análoga a las derivadas de la hermenéutica, de la tradición pragmatística y de algunas posiciones del último Wittgenstein.

El fondo filosófico dentro del cual Kuhn y sus interlocutores operan es el de la tradición epistemológica originada por el positivismo lógico alrededor de 1930 y consolidada en particular en los países de lengua inglesa sobre todo en la segunda postguerra. Carnap en los Estados Unidos y Popper en la Gran Bretaña, han sido, hasta los años sesenta, los exponentes más notables de aquella tradición. Desde sus inicios, en el ámbito del pensamiento lógico, han estado divididos por una divergencia teórica de fondo relativa a los criterios de legitimación del status de las ciencias: para Carnap, estos criterios debían ser individuados en los procesos de verificación de los enunciados y de las teorías científicas;

para Popper, en los procesos de falsificación, como se ha documentado en los capítulos anteriores, el problema de la demarcación entre aquello que es ciencia y aquello que no lo es (metafísicas o pseudociencias como el psicoanálisis y el marxismo, para Popper) había seguido dividiendo en su interior el movimiento neopositivístico.

Pero más allá de tales divisiones, una matriz teórica común había subsistido siempre: Siguiendo el filón iluminístico del setecientos y el positivismo del ochocientos, el movimiento neopositivístico y neoempirístico de nuestro siglo reivindicaba para la ciencia —y sólo para ella— la misión esencial de decirnos cómo está hecho el mundo, cómo funciona, qué leyes nos permiten los hechos futuros. Esta era la convicción de base de todo el movimiento neopositivístico, su filosofía general empirística y racionalística al mismo tiempo (la ciencia partiendo de la experiencia, vuelve a ésta con instrumentaciones, procedimientos y técnicas racionales). De Carnap a Popper, de Reichenbach a Nagel (que, precisamente, en 1961 publicaba *La estructura de la ciencia,* una obra que presentaba las tesis fundamentales de la epistemología neopositivística de forma orgánica), a tantos otros exponentes de la tradición neoempirística, más allá de las divergencias a menudo notables, todos compartían esta concepción filosófica de base.

Pues bien, la obra de Kuhn de 1962 está fuera de esta concepción filosófica, La ciencia, como es presentada por Kuhn, no tiene la misión de explicar o conocer el mundo, de proporcionarnos las leyes de su funcionamiento. A través de un documentado examen de conocidísimos episodios de la historia de la ciencia, esta última es caracterizada por Kuhn como una actividad, desarrollada en el ámbito de tradiciones y comunidades, dirigida a resolver «rompecabezas». Las propias revoluciones científicas, el estudio de cuya estructura da título a la obra, no son analizadas por Kuhn desde el punto de vista del mayor o menor conocimiento proporcionado por las teorías científicas vencedoras y perdedoras, sino desde el punto de vista de la mayor o menor eficacia en la oferta de instrumentos para resolver rompecabezas.

Es evidente la separación radical entre estas posiciones y las del movimiento neopositivístico; una separación análoga a la que hay entre las posiciones del último Wittgenstein (uno de los poquísimos filósofos mencionados por Kuhn) y aquellas —por lo menos las más caras a los positivistas lógicos— del Wittgenstein de *Tractatus logico-philosophicus.* Es evidente, también, un acercamiento a las posiciones de la tradición pragmatística, que consideraba las teorías científicas no como reflejadoras de la realidad, sino como elaboradoras de instrumentos para resolver problemas. De estas afinidades deriva, en fin, la coincidencia en las referencias antipositivísticas entre Kuhn y Rorty, el cual lleva a consecuencias extremas el discurso tan eficazmente iniciado por Kuhn.

1025. KUHN: HISTORIA DE LA CIENCIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

THOMAS S. KUHN (1922), estadounidense, inicialmente estudioso de física teórica, a partir de 1947 deja de lado sus intereses didácticos y de estudio y se centra en la historia de la ciencia. Se dedica a ella durante diez años, trabajando en particular en la física de Aristóteles, de cuyo examen obtiene una «iluminación» que le permite dar una razón de teorías aparentemente absurdas presentes en aquella. Lee con provecho a historiadores de la ciencia (Koyré, Meyerson), historiadores de las ideas (Lovejoy), psicólogos (Piaget y los gestaltistas, filósofos (Quine). Se especializa en el estudio de la historia de la astronomía y publica en 1957 su primer libro, *La revolución copernicana.*

Madura en estos años las primeras ideas originales de filosofía de la ciencia (paradigmas, ciencia normal) que hace públicas en un ensayo de 1959 titulado *La tensión esencial.* Pone a punto, curiosamente bajo petición de Ch. Morris y de otros coordinadores de la Enciclopedia de la Ciencia Unificada, de orientación neopositivística, el conjunto de sus teorías de filosofía de la ciencia que constituyen su obra más importante, *La estructura de la revolución científica,* aparecida en 1962. En 1965, abre con autoridad en Londres un coloquio que ha llegado a ser de importancia histórica sobre el tema *Crítica y crecimiento del conocimiento,* con la participación de Popper, Lakatos, Feyerabend, Toultmin y otros: las Actas, aparecidas en 1970, constituyen todabía ahora el principal texto de orientación sobre el debate epistemológico contemporáneo. La réplica a sus críticos constituirá después, en forma simplificada, el *Poscriptum 1969* a la segunda edición de su obra principal. Recoge en un volumen titulado *La tensión esencial,* en 1977, ensayos que documentan su actividad, durante aproximadamente veinte años, de historiador y filósofo de la ciencia. Publica en los años siguientes importantes contribuciones de historia de la ciencia. Enseña en la prestigiosa Universidad de Princeton, después de haber estado durante unos años en Harward y después en Berkely en la época en que redactaba su obra principal, para la cual se benefició también de las vivaces conversaciones con su amigo y colega Feyerabend.

En el centro de los intereses filosóficos y epistemológicos de Kuhn está el problema de cómo y por qué suceden los cambios radicales —o revoluciones— en las ciencias. Él afronta este problema con el bagaje no sólo teórico sino también histórico de sus investigaciones de más de diez años. Los conceptos clave que rigen el planteamiento y solución del problema, y que darán lugar a debates amplios y profundizados, son los siguientes: paradigmas, ciencia normal, comunidad científica, anomalías, crisis, ciencia extraordinaria, inconmensurabilidad, revolución, conversión, progreso. Son conceptos de importancia teórica, pero también

histórica y filosófica, que dan cuerpo a una filosofía de la ciencia de gran originalidad, complejidad y organicidad. El mismo Kuhn, de cualquier modo, tomará nota de algunos límites de la filosofía propuesta.

1026. KUHN: CIENCIA NORMAL Y REVOLUCIÓN: LA TENSIÓN ESENCIAL.

Se ha aludido ya al hecho de que Kuhn anticipa en el ensayo de 1959 *La tensión esencial* algunos temas de fondo de su filosofía de la ciencia, en particular se enfrenta al problema de las revoluciones científicas, ejemplificadas históricamente por el copernicanismo, el darwinismo, las teorías de Eistein, y su significado desde el punto de vista no tanto de la historia como de la filosofía de la ciencia.

Kuhn rechaza las interpretaciones predominantes que consideran el emerger de nuevos descubrimientos y teorías científicas como resultado de un proceso acumulativo, por lo cual no serían más que añadiduras a la colección actual de los conocimientos científicos. Su tesis, que desarrollará de un modo más orgánico en la obra de 1962, es, en cambio, que «el descubrimiento y la invención en las ciencias son en general intrínsecamente revolucionarios». ¿Qué significa «revolucionarios»? Significa que cuando se verifican episodios de este tipo «una comunidad científica abandona una modalidad de mirar el mundo y de ejercitar la ciencia antes afirmada, en favor de algún otro, por lo general incompatible, acercamiento a su disciplina» *(La tensione essenciale,* Turín, 1985, páginas 245-46).

A continuación Kuhn propondrá utilizar el término "paradigma" para designar el conjunto de teorías, reglas y, procedimientos normalmente aceptados por una comunidad científica, y cuyo abandono, cambio y substitución representan la revolución acaecida. Aquí afirma con claridad que el científico, o mejor el grupo profesional que se identifica en una disciplina científica, para poder asimilar nuevos descubrimientos e inventos «debe, por lo general, reordenar el utillaje intelectual manipulativo con el cual ha contado anteriormente»; debe, por lo tanto, como dirá preferiblemente desde 1962 en adelante, cambiar de paradigma.

Esta tesis de fondo, de la cual veremos los desarrollos generales, está flanqueda por otras tesis que darán mucho que discutir: se trata de tesis según las cuales, la condición normal de la ciencia no es en modo alguno la de hacer descubrimientos. Compete a los revolucionarios científicos «el ámbito del descubrimiento y de la invención, pero «los revolucionarios son sólo uno de los aspectos complementarios del progreso científico». El aspecto revolucionario y el normal, o «convergente», en las ciencias dan lugar a lo que aquí se llama la «tensión esencial» implícita en

la investigación científica *(Ib.,* p. 247). Sobre este punto Kuhn es muy claro: «Casi ninguna de las investigaciones emprendidas incluso por los más grandes científicos está destinada a ser revolucionaria, y muy pocas de ellas lo son. Al contrario, la investigación normal, incluso en su mayor nivel, es una actividad altamente convergente, que se apoya sólidamente sobre un consenso permanentemente adquirido por medio de la educación científica y reforzado por la posterior actividad en la profesión científica» *(Ib.,* p. 246).

Para Kuhn, la norma es la investigación «normal» o «convergente»; las revoluciones constituyen la excepción. La investigación normal está gestionada por un grupo disciplinar más o menos amplio que tiende a conservar y defender las modalidades de acercamiento a la disciplina y a perpetuarse a través de la educación, en primer lugar manualística, de los nuevos adeptos. La investigación normal se caracteriza por el consenso y por la convergencia. Las revolucionarias —bastante raras en la plurimilenaria historia de la ciencia— introducen el disenso, la divergencia, y llevan a las crisis de las «modalidades de acercamiento» dominantes y a su substitución por nuevas modalidades de acercamiento (de paso utilizará también el término «paradigma» en este ensayo). Kuhn aquí y en las obras siguientes, emplea frecuentemente conceptos y métodos de análisis y explicación de ámbito hsitórico, psicológico y sociológico en la delincación de las actividades específicas tanto de la investigación normal como de la revolucionaria. Describe en los siguientes términos la actividad del científico normal: «En las condiciones normales el científico investigador no es un innovador, sino un solucionador de rompecabezas, y los rompecabezas son precisamente aquellos que él piensa que pueden ser planteados y resueltos en el ámbito de la tradición científica existente» *(Ib.,* p. 254). Pero también es cierto que las tradiciones científicas no están destinadas a la osificación; la actividad de resolución de rompecabezas puede llevar a obstáculos, a la individuación de aquello que kuhn llama «anomalías», que requieren un repensamiento de las modalidades teóricas y procedimentales de aquella disciplina y preparan el terreno para una revolución científica. Kuhn remite a la obra de 1962 el tratamiento de la naturaleza, estructura y ocasiones de las revoluciones científicas, además de la compleja relación entre éstas y la ciencia normal.

1027. KUHN: PARADIGMAS Y CIENCIA NORMAL.

La obra de 1962 *La estructura de la revolución científica* es ya un clásico de la filosofía contemporánea en cuanto los debates suscitados por ella, y la influencia ejercida, no se han referido solamente a la temáticas de filosofía de la ciencia sino a puntos muy delicados de teoría del cono-

cimiento en general. Nos detendremos en algunos de estos puntos para comentar la delineación de las propuestas y explicaciones teóricas presentadas en la obra.

Como ya hemos visto, ciencia normal y revolución científica constituyen los dos polos de la tensión esencial que caracteriza, según Kuhn, toda historia del progreso científico (sobre el concepto de progreso, tal como lo entiende Kuhn, nos detendremos más adelante, en cuanto constituye un problema filosófico con una autonomía propia), en esta última obra los dos polos, y el momento complejo de la transición entre ellos, son tratados con un intenso esfuerzo teórico que se vale frecuentemente de análisis de historia de la ciencia de los cuales obviamente tendremos que prescindir.

Kuhn se detiene inicialmente, y largamente, sobre la temática relativa a la ciencia normal y a los paradigmas. En efecto, no hay ciencia normal sin paradigmas. La práctica historiográfica ha enseñado a Kuhn que las ciencias no nacen normales sino que lo llegan a ser: la normalidad es la obtención de la madurez por parte de una ciencia, y esto sucede cuando la comunidad de investigadores que se identifican con un campo específico de investigación, adopta, practica y define un paradigma. La ciencia normal es para Kuhn «una investigación basada establemente en uno o más resultados alcanzados por la ciencia del pasado, a los cuales una particular comunidad científica, durante un cierto periodo de tiempo, reconoce la capacidad de constituir el fundamento de la praxis ulterior» (*La struttura della rivoluzione scientifiche,* Turín, 1978, p. 29). Tales resultados son sistematizados, constituirán los manuales para los investigadores de la disciplina, prescriben las reglas, los procedimientos y las modalidades de acercamiento a la disciplina, son compartidos por todos los miembros de la comunidad científica de aquella disciplina: Kuhn porpone llamarlos «paradigmas».

Los paradigmas, por lo tanto, son esenciales en la génesis y el mantenimiento de una tradición particular de investigación científica; sin los paradigmas no puede subsistir una ciencia normal. Puede existir, precisa Kuhn, «una investigación científica sin paradigmas o, por lo menos, sin paradigmas tan unívocos y tan vinculantes» como los de la ciencia normal (*Ib.,* p. 31). Se tratará, en tales casos, y la historia de la ciencia nos ha mostrado muchos, de ciencia inmadura. En ausencia de un paradigma, afirma Kuhn, «puede suceder que todos los hechos que de algún modo pueden interesar el desarrollo de una ciencia dada parezcan igualmente importantes» (*Ib.,* p. 35). Es decir, faltan criterios de selección en la recogida de los hechos, y este recoger de manera no selectiva, y por lo tanto improductiva, lleva aquella ciencia a «estancarse». Por esta razón la ausencia de paradigmas corresponde a la prehistoria de la ciencia; sólo con el emerger de los paradigmas, y consiguientemente de las ciencias normales, nos encontramos con la historia de la ciencia.

Kuhn intenta aclarar el significado preciso del término "paradigma", no identificable, observa, con el que comúnmente se le asigna de «esquema» o «modelo» (por ejemplo en las gramáticas se llaman paradigmas los modelos de conjugación verbal). El paradigma del cual habla Kuhn es más que un modelo o esquema que permite simplemente la reproducción: si acaso se parece a veredicto jurídico aceptado en el derecho común; «es el instrumento para una ulterior articulación y determinación bajo nuevas o más restrictivas condiciones» *(Ib.,* p. 43). No es, por lo tanto, un instrumento por la mera repetición, sino un instrumento que permite operar también de una manera innovadora de la solución de problemas y rompecabezas que se presentan en la actividad cotidiana de la ciencia normal. Tales problemas, aquellos que Kuhn define como ordinarios, afectan tanto a la esfera empírica como a la teórica de la ciencia normal, y se refieren a tres aspectos de investigación: la determinación de los hechos importantes para la propia investigación; la comparación de tales hechos con la teoría compartida por la comunidad científica; la articulación y la reformulación de la teoría a la luz de aquella comparación.

Toda comunidad científica, toda ciencia normal, tienden, según Kuhn, a permanecer en el ámbito de los problemas ordinarios. El paradigma es el instrumento de dicho comportamiento en cuanto ofrece a la comunidad científica «un criterio para elegir los problemas que, en el tiempo en el que se acepta el paradigma, se consideran solubles». Esta es una actitud conservadora y autodefensiva, parece, puesto que la comunidad científica, eligiendo estos problemas y solamente estos, descarta otros problemas, que «son rechazados como metafísicos, como pertenecientes a otra disciplina, o a veces simplemente como demasiado problemáticos para merecer que se pierda el tiempo en ellos». Los problemas elegidos, pues, hacen de «rompecabezas» en el sentido de que «pueden servir para poner a prueba el ingenio o la habilidad en resolverlos» *(Ib.,* p. 58). Kuhn subraya los peligros ínsitos en esta actividad conservadora de la ciencia normal en el uso de su paradigma: «Un paradigma incluso puede acabar, por este camino, por aislar a la comunidad de aquellos problemas socialmente importantes que son reductibles a la forma de rompecabeza, puesto que no pueden ser formulados en los términos de los instrumentos técnicos conceptuales ofrecidos por el paradigma» *(Ib.).*

La ciencia normal descrita por Kuhn aparece, pues, como la ciencia que se constituye y se reconoce en una comunidad profesional e institucional, que comparte rígidamente un paradigma, que a la luz de dicho paradigma elige los problemas que juzga impecablemente científicos, que codifica resultados y métodos en manuales para los nuevos adeptos, que evita los problemas no compartibles con su propio paradigma. Pero la ciencia normal, por más que sea la forma predominante de investigación

científica, no es toda la ciencia: a ella se le opone, en momentos decisivos de la historia, la ciencia revolucionaria, cuyo preludio está representado por la aparición de anomalías y por el consiguiente emerger de una situación de crisis.

1028. KUHN: ANOMALÍAS Y CRISIS.

La ciencia normal, como hemos visto, tiene para Kuhn como característica fundamental la de resolver rompecabezas sobre la base de su propio paradigma. «No tiene por objeto encontrar novedades de hecho o teóricas y, cuando tiene éxito, no encuentra ninguna» *(Ib.,* p. 75). Su éxito no es producido por los descubrimientos e inventos, sino por la solución de rompecabezas. Pero la historia de la ciencia está también hecha por descubrimientos e inventos, que después dan lugar a nuevos paradigmas que substituyen a los viejos, incapaces de «explicar» aquellos descubrimientos e inventos. Los cuales, observa Kuhn, criticando las interpretaciones corrientes, no son hechos aislados, sino «episodios relativamente extensos en el tiempo y dotados de una estructura que se presenta regularmente» (será, como veremos más adelante, la estructura de las revoluciones científicas).

¿Cómo se configuran estos episodios? Kuhn lo explica en un fragmento que anticipa los análisis detallados del resto de su obra: «El descubrimiento empieza con la toma de conciencia de una anomalía, o sea con el reconocimiento de que la naturaleza en un cierto sentido ha violado las expectativas suscitadas por el paradigma que regula la ciencia normal; continúa después con una exploración, más o menos extensa, del área de la anomalía, y sólo termina cuando la teoría paradigmática ha sido readaptada, de modo que aquello que parecía anómalo llega a ser aquello que esperamos» *(Ib.,* p. 76). La readaptación, especifica Kuhn, no es una simple integración o añadidura, sino que es una reorientación total que conduce a mirar de modo diferente los hechos nuevos, que de otro modo no podrían volver a entrar en la categoría de hechos científicos. Una readaptación paradigmática, por consiguiente, que, como lo muestra por ejemplo el descubrimiento del oxígeno, tiene necesidad de un nuevo vocabulario y de nuevos conceptos.

El científico de la ciencia normal es generalmente reacio a «ver» las anomalías, las cuales, si son importantes, producen como consecuencia última el abandono y la substitución del viejo paradigma. El análisis de tres conocidos «episodios» de descubrimiento (el nacimiento de la astronomía copernicana, el emerger de la teoría de Lavoisier sobre la función del oxígeno en la combustión, y la afirmación de la teoría de la relatividad) confirma, según Kuhn, la complejidad de la situación que cada vez

se crea frente al peligro representado por las nuevas teorías para los viejos paradigmas. En estos casos —y más en general en todas las revoluciones científicas— el abandono del viejo paradigma y la aceptación de otro nuevo están precedidos y acompañados por una situación de crisis. El viejo paradigma resulta incapaz de explicar las anomalías presentadas; esta quiebra provoca una «proliferación de teorías», que de modos distintos intentan dar explicación satisfactoria; la teoría vencedora pone fin a la crisis y es aceptada como nuevo paradigma: llegados a este punto la revolución científica se ha cumplido.

Kuhn se detiene largo tiempo en la delineación de la situación de crisis, con análisis psicológicos —sobre el comportamiento de los científicos— y sociológicos —sobre el comportamiento de la comunidad científica implicada— que enriquecen el cuadro de la explicación filosófica total. Para que sobrevenga la crisis es necesario que las anomalías presentadas no sean unos simples rompecabezas de un tipo nuevo, que se pueden solucionar con pequeñas adaptaciones del paradigma en vigor, sino que sean capaces de poner en juego el paradigma mismo en sus capacidades de explicación y solución. En este punto el paradigma pierde su carácter absoluto y rígido, es sometido a discusión en la comunidad científica que lo compartía, se llega a una situación en la cual, «si bien existe aún un paradigma, pocos especialistas se muestran totalmente de acuerdo sobre qué es» *(Ib.,* p. 110).

No es que el viejo paradigma se ensanche para poder aceptar al nuevo; en la situación de crisis no se produce en absoluto un proceso acumulativo o aditivo. Sobre este punto Kuhn es contundente. Las crisis devuelven a la ciencia a una condición que se asemeja a la de los períodos preparadigmáticos en los cuales faltaba un paradigma reconocido, y «se cierran con el emerger de un nuevo candidato a paradigma y con la consiguiente batalla por su aceptación». Esta transición, sigue Kuhn, «es lo contrario de un proceso acumulativo, que se efectúa a través de una articulación o una extensión del viejo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo sobre nuevas bases [...]. Cuando la transición se ha concluido, los especialistas considerarán de manera distinta su campo, y habrán cambiado sus métodos, y sus objetivos» *(Ib.,* ps. 111-12). Esto es, habrán aceptado un nuevo paradigma.

1029. KUHN: REVOLUCIÓN, INCONMENSURABILIDAD, CONVERSIÓN.

Llegados a este punto, la revolución científica se ha producido y Kuhn puede afrontar el problema de su naturaleza y estructura. En esta parte tendrán un papel esencial tanto la analogía entre revolución científica y revolución política, como los conceptos de inconmensurabilidad entre

paradigmas (perdedores y vencedores) y de conversión de los científicos a los nuevos paradigmas: conceptos que suscitarán un amplio debate entre epistemólogos y filósofos en los años inmediatemente posteriores a la publicación de la obra.

Ya se ha visto cómo la ciencia normal, frente a importantes anomalías, entra en crisis; cómo durante las crisis se verifica una proliferación de teorías rivales que intentan dar una respuesta a los problemas suscitados por las anomalías; cómo, en fin, entre estas teorías una resulta vencedora y pasa a constituir un nuevo paradigma. El proceso total lleva, por lo tanto, a un cambio de paradigma, en base al cual la aceptación del nuevo paradigma constituye el inicio de una nueva tradición científica normal.

¿Por qué, se pregunta Kuhn, un cambio de paradigma debería ser llamado revolución? ¿ES justo utilizar este término que tiene una presencia más difundida en el campo político y social? Kuhn responde proponiendo una analogía entre historia de la ciencia e historia político-social que a su parecer hace más legítimo llamar revolución a un cambio de paradigma: «Las revoluciones políticas se introducen por una sensación cada vez más fuerte, a menudo advertida sólo por un sector de la sociedad, de que las instituciones existentes han dejado de constituir una respuesta a los problemas planteados por una situación que ellas mismas han contribuido en parte a crear. De una manera más o menos idéntica, las revoluciones científicas se introducen por una sensación creciente, también esta vez advertida sólo por un sector restringido de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente [...]. Tanto en el desarrollo social como en el científico, la sensación de mal funcionamiento que puede llevar a una crisis es un requisito preliminar de toda revolución». Además, otro aspecto en la analogía hace, según Kuhn, que revoluciones políticas y revoluciones científicas se asemejen: «Las revoluciones políticas intentan cambiar las instituciones políticas en formas que están prohibidas por aquellas mismas instituciones. Por esto, su éxito requiere el abandono parcial de un conjunto de instituciones en favor de otras, y mientras tanto la sociedad deja de ser completamente gobernada por instituciones» *(Ib.,* ps. 119-20). Es la situación de crisis, que hemos visto anteriormente en el ámbito de la historia de la ciencia. A la proliferación de las teorías en tal situación corresponde la proliferación de partidos y programas políticos; a la victoria de una nuevo paradigma que lleva a una nueva ciencia normal corresponde la victoria de un partido y de un programa políticos que llevan a un nuevo orden institucional. En ambos-casos la revolución se ha producido si se ha llegado a las consecuencias antes enunciadas.

Ahora, se pregunta Kuhn, ¿hay algún criterio superior, respecto a las teorías rivales y respecto a los partidos y programas políticos en las

respectivas situaciones de crisis? ¿Existe un criterio de verdad para las ciencias, de justicia social absoluta para los programas políticos? la respuesta de Kuhn es decididamente negativa. Tanto las teorías rivales como los partidos políticos rivales no pueden referirse a algo externo a ellos. Su fuerza está solamente en la capacidad de argumentar y de persuadir, por lo cual el único criterio de su éxito es individuable en el consenso que consiguen obtener. Esta tesis ha suscitado muchas críticas, de relativismo, y hasta de recurso a la psicología de las multitudes (Lakatos); pero Kuhn no tiene dudas: «Tanto en las revoluciones políticas como en la elección de paradigmas, no hay ningún criterio superior al consenso de la población interesada» *(Ib.,* p. 122).

No es verdad, por consiguiente, ni la razón, sino la persuasividad la que es condición indispensable para que una nueva teoría venza y llegue a ser el nuevo paradigma de una ciencia normal, como veremos más adelante, Kuhn intentará responder a las críticas sobre este punto precisando algunas condiciones esenciales para que la persuasividad resulte eficaz y pueda provocar la «conversión» de científicos y de enteras comunidades científicas al nuevo paradigma.

El acento sobre la persuasividad y sobre la conquista del consenso está ligada explícitamente por parte de Kuhn a la crítica de la tradición epistemológica dominante. Kuhn rechaza explícitamente «la idea de la ciencia como acumulación» que en aquella epistemología se vincula a la teoría según la cual «el conocimiento es una construcción que la mente levanta directamente sobre la basta base de los datos sensibles» *(Ib.,* p. 123). El carácter acumulativo de la ciencia es negado por Kuhn sea a la ciencia normal, que tiene como tarea resolver rompecabezas, sea a la ciencia revolucionaria, que respecto a la ciencia normal no tiene una relación de más a menos; es más, no tiene ninguna relación, dado que para Kuhn hay «inconmensurabilidad» entre los dos tipos de ciencia.

También esta tesis de la inconmensurabilidad entre ciencias normales, ordinarias, y ciencias revolucionarias, extraordinarias, suscitará amplia discusión entre los epistemólogos, y se asociará a la tesis de la indeterminabilidad de la traducción entre lenguajes distintos, explícitamente aludida por Kuhn con referencia a la obra de Quine de 1960 *Parole e oggetto* (en particular en el *Poscritto, 1969, Ib.,* p. 242).

No hay, pues, continuidad de tipo acumulativo, aumentativo, entre una ciencia normal perdedora y un nuevo paradigma vencedor al final de una revolución científica: «Paradigmas sucesivos nos dicen cosas distintas sobre los objetos que pueblan el universo y sobre el comportamiento de tales objetos... Pero los paradigmas difieren también en algo más que en los objetos, puesto que se dirigen no sólo a la naturaleza, sino también a la ciencia anterior que los ha producido» *(Ib.,* p. 131). Ellos producen una reorientación gestáltica total, con un nuevo vocabulario, nue-

vos conceptos, nuevos métodos y reglas, por lo cual «la aceptación de un nuevo paradigma a menudo requiere una nueva definición de toda la ciencia correspondiente»; viejos problemas son transferidos a otra ciencia o declarados no científicos, otros que con anterioridad no habían sido considerados científicos lo son: «Y con el cambiar de los problemas a menudo cambia también el criterio que diferencia una solución realmente científica de una mera especulación metafísica, de un juego de palabras o de un acertijo matemático» *(Ib.,* p. 132).

La situación producida por una revolución científica es incompatible con la situación anterior de dominio de una ciencia normal: «La tradición de la ciencia normal que emerge después de una revolución científica es no solamente incompatible, sino a menudo de hecho inconmensurable con aquello que la ha precedido» *(Ib.).* Los científicos que aceptan un nuevo paradigma cambian a menudo radicalmente su concepción del mundo, aunque permanezcan en presencia de los mismos objetos de antes. Las modalidades de acercamiento respecto a la naturaleza sufren una completa reorientación, descrita por Kuhn con una eficaz comparación: «el científico que abraza un nuevo paradigma se parece, más que a un intérprete, a aquel que mira a través de lentes inversoras, aunque tenga ante sí el mismo conjunto de objetos y sea consciente de ello, él los encuentra completamente transformados en varios detalles» (Ib., p. 151).

Si hay incompatibilidad, inconmensurabilidad, incomunicabilidad entre nuevos y viejos paradigmas, ¿cómo es posible el paso de viejos a nuevos? ¿Cómo se desarrolla el proceso de «persuasión», de búsqueda el «consenso», que lleva al cumplimiento de una revolución científica? Kuhn es muy consciente de lo delicado de esta cuestión. La solución propuesta por él —que en un cierto punto de la situación de crisis revolucionaria de los científicos o enteras comunidades científicas efectúan una «conversión» que les hace aceptar el nuevo paradigma— suscitará críticas muy severas, de irracionalismo, de misticismo, en los años siguientes, el mismo Kuhn tratará de responder precisando mejor las condiciones de la «conversión» pero conservará substancialmente sus posiciones.

La situación de crisis revolucionaria, como sabemos, se verifica cuando se toma conciencia de la existencia de importantes anomalías; estas últimas, afirma Kuhn diferenciándose explícitamente de Popper, «no pueden ser identificadas con experiencias falsificantes. Dudo, en efecto, que experiencias de este último tipo existan» *(Ib.,* p. 178). Las teorías rivales que aparecen en la situación de crisis proponen paradigmas nuevos dentro de los cuales se resuelven aquellas anomalías; pero aquellas teorías son «incomunicables» y acaban por llegar a grupos de investigadores en constante competencia, que hablan lenguajes distintos y utilizan vocabularios distintos. ¿Cómo se sale, es más cómo se ha salido, en la historia de la ciencia, de este impasse? Es en este punto cuando Kuhn propo-

ne su explicación que asocia sin temor alguno los conceptos y las experiencias inconmensurables y de conversión: «antes de que puedan esperar comunicar completamente uno de los dos grupos debe experimentar aquella conversión que hemos llamado alejamiento de paradigma. Precisamente porque es un paso entre inconmensurables, el paso de un paradigma a otro opuesto no puede realizarse paso a paso, ni imponerse por la lógica o por una experiencia neutral. Cómo la reorientación gestáltica, debe efectuarse todo a la vez (si bien no necesariamente en un instante) o no se efectuará en absoluto» *(Ib.,* p. 182).

Kuhn se da cuenta de la intrepidez y de la aparente irracionalidad de esta tesis suya. El recurso a la experiencia historiográfica de las revoluciones científicas lo refuerza, sin embargo, en sus conclusiones teóricas: científicos, y después enteras comunidades científicas han aceptado nuevos paradigmas, con experiencias de «conversión» motivadas por las más variadas razones, y por lo tanto convergentes en el abandono del viejo y en la aceptación del nuevo paradigma. Unas transformaciones que han requerido a menudo años, y como media, afirma Kuhn, el período de una generación para las comunidades científicas institucionalizadas disciplinariamente. Las revoluciones científicas desembocan siempre en la reconstrucción de comunidades científicas basadas sobre un nuevo paradigma.

1030. KUHN: PROGRESO CIENTÍFICO SIN VERDAD.

El último problema teórico afrontado por Kuhn en su obra principal se refiere al tema del progreso científico. Por algunas alusiones hechas a la crítica frente a las teorías acumulativas y aumentativas de orientación neopositivística resulta bastante claro que las posiciones de Kuhn sobre este tema no son asimilables a las de la tradición vetero y neopositivística.

La noción tradicional de progreso centífico, según Kuhn, hace referencia a un objeto, a una meta, hacia la cual las ciencias en particular, y el conocimiento en general, tendrían: la representación «verdadera» de la realidad. Kuhn subraya que en toda su obra no ha utilizado nunca el concepto de verdad, excepto en una cita de Bacon, está muy alejado de esta posición teórica. En un cierto sentido, la invierte: el progreso del cual hablará es, en efecto, el progreso "a partir de" algo, no progreso "hacia" algo.

Él, es cierto, acepta también una noción de progreso más modesta, que se refiere al proceder ordinario de la ciencia normal y que se encuentra también en otras áreas de actitud cultural (arte, filosofía, teoría política, etc.): es la noción del "progresar" en la solución de rompecabezas

o en las técnicas de expresión, de argumentos, de explicacón. En este sentido, todo científico —normal o revolucionario—, todo artista, todo filósofo, cree aportar contribuciones "progresivas" a su específica esfera de actividad. Pero no es esta la noción de progreso que interesa principalmente a Kuhn. Él quiere discutir y substituir la noción tradicional que liga el progreso científico y cognoscitivo a la obtención de la "verdad". A la luz de cuanto ha escrito en el curso de su obra, Kuhn afirma «podemos vernos obligados a abandonar la convicción, explícita o implícita, de que los cambios de paradigmas llevan a los científicos, y a aquellos que siguen sus enseñanzas, cada vez más cerca de la verdad» *(Ib.,* p. 204).

Pero, ¿es realmente necesario, se pregunta Kuhn, fijar para la ciencia y el conocimiento un objetivo de este tipo? «¿No es posible dar cuenta de la existencia de la ciencia y de su éxito en términos de evolución a partir del estado de los conocimientos poseídos por la comunidad en cada período de tiempo dado? ¿Es verdaderamente de alguna ayuda imaginar que existe alguna explicación completa, objetiva y verdadera de la naturaleza y que la medida apropiada de la conquista científica es la medida en la cual se acerca a este objetivo final?». Es claro, por todo el discurso de Kuhn, dónde encontrará la respuesta a estas preguntas. Él opina que muchos problemas inquietantes, ligados a la temática del progreso, serán dejados de lado, se disolverán, si substituimos «la evolución hacia aquello que queremos conocer por la evolución a partir de aquello que conocemos» *(Ib.,* p. 205).

Kuhn sostiene que esta posición teórica no es propuesta aquí por primera vez, sino que tiene un precedente ilustre en la teoría de la selección natural de Darwin. Dicha teoría eliminaba el providencialismo y el teleologismo en la consideración de la naturaleza. Órganos y organismos de las distintas especies, anteriormente explicados con el recurso a un supremo artífice divino y a un plan por él preestablecido, son reconducidos por Darwin a un conjunto de procesos naturales «que se habían desarrollado constantemente *a partir de* estadios primitivos, pero que no tendían *hacia* ningún objetivo» *(Ib.,* p. 206). Es cierto, observa Kuhn, que seguir hablando, como hacía Darwin, de revolución, desarrollo, progreso, en la selección natural —desde la especie más baja hasta el ser humano— podía parecer desconcertante y contradictorio, puesto que no hacía referencia a un objetivo último. Y no obstante no lo era, dado que el metro de valoración estaba representado por los estadios iniciales más «bajos».

La misma cosa, afirma Kuhn, se puede decir para las teorías científicas y para los paradigmas que se suceden uno a otro en aquella «selección natural» que tiene su equivalente en las revoluciones científicas. Hay progreso no por que nos acercamos cada vez más a una meta (la verdad), sino porque nos alejamos cada vez más de estadios primitivos de

investigación . En un pasaje muy eficaz Kuhn precisa el sentido de esta analogía: «El resultado general de una serie de selecciones revolucionarias de este tipo, separadas por períodos de investigación normal, es el conjunto maravillosamente adecuado de instrumentos que llamamos conocimiento científico moderno. Los estadios progresivos de este proceso de desarrollo se caracterizan por un incremento de la articulación y de la especialización de tales instrumentos. Y el entero proceso puede tener lugar, como hoy suponemos que se ha producido en la evolución biológica sin la ayuda de un conjunto de finalidades, o de una verdad científica establecida de una vez para siempre, de la cual cada estadio de desarrollo del conocimiento científico constituiría una copia mejor respecto a la anterior» *(Ib., p.* 207). Por qué tal selección natural, en la forma de sucesivas revoluciones científicas, tiene lugar, es para Kuhn un problema aún abierto; algunas propuestas de solución las ha ofrecido en la obra, otras tendrían que venir de un estudio más profundizado de la naturaleza de las comunidades científicas, un estadio que Kuhn aquí no quiere afrontar.

1031, KUHN: RECONSIDERACIONES Y PRECISIONES,

Hemos constatado en la exposición del pensamiento de Kuhn diversos puntos sobre los que el debate entre los epistemólogos ha sido más encendido y sobre los cuales el propio Kuhn ha considerado que debía precisar mejor su pensamiento reformulando en términos distintos algunas tesis o proponiendo rectificaciones e integraciones. Los lugares de tales intervenciones son sobre todo el volumen *Crítica y crecida de la conciencia* de 1970, que contiene las críticas a Kuhn más conocidas (Popper, Lakatos, Feyerabend, Tuolmin, Masterman, Watkins) y las respectivas respuestas de Kuhn, además de la colección de ensayos kuhnianos titulada *La tensión esencial,* de 1977.

En esta última colección, en particular, Kuhn vuelve sobre dos puntos clave de su filosofía de la ciencia: el problema de la elección entre dos teorías rivales y el de una definición más precisa de los paradigmas.

Su primer punto enriquece las respuestas a sus críticos ya formuladas de forma más sumaria en el volumen de 1970 (la persuasividad, había respondido a Popper y a otros, no excluye el uso de argumentaciones lógicas), y, en el ensayo de 1973, precisa los criterios en cierta medida «objetivos» que preceden a la elección entre teorías rivales. Son los cinco siguientes: cuidado, coherencia, perspectiva, simplicidad y productividad. Son para Kuhn los criterios principales, los cuales, junto con otros del mismo tipo, «proporcionan *la* base compartida para la elección de la teoría» *(La tensione essenziale,* cit., p. 353). Kuhn se detiene largamente en el análisis de los cinco criterios, pero precisa que hay que en-

tenderlos no en le sentido de rígidas «reglas, que imponen la elección, sino como valores que influyen en ella» *(Ib.,* p. 363). Insiste, sobre este punto, sosteniendo que en algunos casos podremos encontrar elecciones basadas en otros criterios que los indicados por él. En referencia al problema de la elección entre teorías rivales vuelve a insistir en el carácter de incomunicabilidad entre teorías en la situación de crisis (sobre este punto se había detenido ya en el volumen de 1970). La radicalidad de su tesis, fuertemente criticada, se atenúa de todos modos con la diferenciación entre incomunicabilidad de las teorías científicas y comunicabilidad, en cambio, de los resultados técnicos que de aquellas teorías se obtienen «a pesar de la imperfección de su comunicación, los defensores de las teorías diferentes pueden mostrarse recíprocamente, no siempre con facilidad, los resultados técnicos concretos obtenibles por aquellos que operan en el ámbito de cada teoría» *(Ib.,* p. 373); y este hecho facilita en cierta medida la comunicación y la elección motivada (lo que había llamado «conversión») de una nueva teoría y de un nuevo paradigma.

Kuhn vuelve sobre el concepto de paradigma en la réplica a sus críticos, en el *Epilogo 1969* a la segunda edición de su obra principal y en el ensayo *Nuevas reflexiones sobre los paradigmas* Kuhn tiene en cuenta las críticas amigables de la epistemóloga M. Masterman, la cual, aún compartiendo las teorías de Kuhn, había observado de una manera documentada cómo en la obra de 1962 el concepto de paradigma era utilizado en veintiuna acepciones distintas (en muchos casos, obviamente, las diferencias eran mínimas). Kuhn acepta las críticas, reconoce que, en efecto, ha utilizado el término «paradigma» con acepciones distintas, y propone utilizar, para designar la acepción principal (aquella por la cual se indentifica una específica comunidad de investigación científica, una «ciencia normal»), la expresión «matriz disciplinar»: «disciplinar porque es la posesión de los expertos en una disciplina profesional, y "matriz" porque está formada por elementos ordenados de varias clases, cada uno de los cuales requiere una explicación ulterior» *(Ib.,* p. 325). En este miso ensayo esboza un intento de precisar mejor, respecto a la obra de 1962, el concepto de «comunidad científica» recurriendo a análisis histórico-sociológicos y especificando que existen comunidades científicas de nivel y amplitud diferentes. Las comunidades científicas tienen, según Kuhn, una existencia independiente, consisten en expertos sobre una especialidad científica, «vinculados por elementos comunes en su educación y su aprendizaje», se caracterizan «por la relativa unanimidad en el juicio del grupo en el campo profesional», mientras que «la comunicación profesional a través de la línea divisioria entre los grupos es probablemente muy dificultosa» *(Ib.,* p. 324),

En el volumen de 1970 precisa sus posiciones generales en una confrontación directa con las de Popper en el importante ensayo *Lógica del*

descubrimiento o psicología de la investigación? Kuhn sostiene que las teorías de Popper, dirigidas a dar una definición teórica de la ciencia (lógica del descubrimiento), en realidad toman la parte por el todo, puesto que caracterizan la entera actividad científica en términos que se refieren sólo a sus ocasionales componentes revolucionarios» *(Critica e crescita della conoscenza,* Milán, 1968, p. 74). En cambio, es la ciencia normal, opina Kuhn, la que constituye la casi totalidad de la actividad científica; la ciencia extraordinaria —aquella situación revolucionaria— constituye la excepción y no la regla. Los científicos no actúan normalmente, como afirma Popper, del mismo modo que los filósofos, es decir, proponiendo conjeturas: «solamente cuando deben elegir entre teorías competidoras, los científicos actúan como filósofos» *(Ib.,* p. 75). Y las razones de la elección no son reconducidas a la lógica, como pretende Popper, sino que se explican con el recurso a la psicología y a la sociología (p. 91).

Kuhn insiste en distintos lugares sobre la «base sociológica» de su posición teórica, acentuada después de la obra de 1962 y referida al puesto privilegiado concedido a las comunidades científicas como sedes principales de la actividad investigadora: «Yo considero que el conocimiento científico es intrínsecamente el producto de una amalgama de comunidades especializadas» *(Ib.,* p. 338). Sobre esta base insiste en el análisis del cambio de paradigmas en términos que rechazan la acusación de relativismo y de irracionalismo. La definición que repite aquí, con terminología darwiniana, de «evolución» para caracterizar su interpretación de la historia de la ciencia, debería excluir la acusación de relativismo *(Ib.,* p. 349); por otra parte, para responder a las acusaciones de irracionalismo a propósito de su tesis de la inconmensurabilidad entre teorías o paradigmas rivales, Kuhn subraya la diferencia entre sus posiciones y las más radicales de Feyerabend, y utiliza, para aclarar sus tesis de la inconmensurabilidad, las tesis de Quine sobre la indeterminación de la traducción entre lenguajes distintos *(Ib.,* ps. 352-56). La inconmensurabilidad entre las teorías que se suceden es análoga, en efecto, a aquella que existe entre lenguas distintas; según Kuhn, por lo tanto, «la elección de una nueva teoría consiste en la decisión de adoptar un lenguaje nativo distinto y de emplearlo en un mundo que, por lo tanto, será también distinto». Pero los términos «elección» y «decisión» implican algo menos «ajustado» en comparación con el término «conversión» caro a Kuhn: «En ningún momento se es consciente de haber tomado una decisión y de haber hecho una elección *(Ib.,* p. 364). Cuando existe esta consciencia, la conversión ya se ha producido.

De este modo, en las contribuciones posteriores a *La estructura de las revoluciones científicas,* Kuhn repetía lo sustancial de todas sus tesis teóricas, que confirmadas, a su parecer, por las investigaciones de histo-

ria de la ciencia que él nunca abandonó, alimentaban en los decenios siguientes el rico debate epistemológico sobre todo en el área angloamericana.

1032. LAKATOS: LA METODOLOGÍA DE LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN.

IMRE LAKATOS, nacido en Hungría en 1922, y huido a Occidente en 1956 depués de haber estado encarcelado por sus posiciones antiestalinistas, fue hasta su prematura muerte en 1974 profesor de lógica y filosofía de la matemática en la London School of Economics, la prestigiosa institución académica en la cual enseñaba, en aquellos años, K. Popper. Para Lakatos, de orientación filosófica originariamente hegeliana, la lectura de las obras de Popper constituyó un motivo de giro radical en el plano teórico, reforzado por sus relaciones personales con el mismo.

Durante algunos años, hasta la maduración de una separación crítica cada vez más marcada desde la mitad de los años sesenta en adelante, el horizonte epistemológico y filosófico general en el cual se mueve Lakatos es precisamente popperiano. Un horizonte considerado por Lakatos como «la filosofía más avanzada de nuestro tiempo», por lo cual una crítica innovadora como quiere ser la suya hay que entenderla en gran medida como dependiente de aquel horizonte. Él mismo, en el ensayo de 1970-71 publicado en 1974, *Popper, sobre la demarcación y la inducción,* reconoce claramente las deudas teóricas contraídas con el gran filósofo de la ciencia: «Las ideas de Popper representan el desarrollo más importante en la filosofía del siglo **XX,** en la tradición —y al nivel— de Hume, Kant y Whewell. Por lo que respecta a mí la deuda que tengo para con él es enorme: él ha cambiado mi vida más que cualquier otro. Tenía casi cuarenta años cuando sufrí la influencia magnética de su personalidad. Su filosofía me ayudó a romper definitivamente con la concepción hegeliana de la que era fautor desde hacia veinte años. Además, y lo más importante, me hizo enfrentar a un campo de problemas inmensamente fértiles, es más, a un verdadero programa de investigación. Trabajar sobre un programa de investigación es, evidentemente, una actividad crítica y no es de extrañar que, trabajando sobre problemas popperianos, yo me haya visto llevado a menudo a chocar con las soluciones de Popper» *(La metodologia dei programmi di ricerca scientifici,* trad, ital., Milán, 1985, vol. I, p. 177).

Lakatos no solamente chocó con las posiciones de Popper en los últimos años de su vida. El otro punto de referncia teórico, y polémico —a veces con momentos de notable aspereza— está representado por las po-

Siciones de Kuhn. En los ensayos de este período la confrontación teórica con Popper y Kuhn es casi obsesiva. Aparece por primera vez de modo orgánicamente y articuladamente motivada en su escrito más conocido, *La falsificación y la metodología de los programas de investigación científica*, aparecido originariamente en el volumen ya clásico *Crítica y crecimiento del conocimiento* de 1970, que documenta el choque Kuhn-Popper y el debate suscitado. Reaparece con fuerza, no sólo en ensayos menores, sino también en el otro escrito de amplia difusión *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, publicado en 1972.

En los ensayos antes mencionados, Lakatos no limita su empeño teórico a la confrontación Popper-Kuhn, sino que lo amplía a la delineación orgánica de sus originales tesis filosóficas y epistemológicas, llamadas por él mismo "metodología de los programas de investigación científica". Otros ejemplos, de carácter y contenido muy especializado, afrontan problemas de historia y de teoría de la física y de la matemática. La mayor parte de sus escritos, epistemológicos, históricos y especialísticos, ha sido recogida por amigos suyos en dos volúmenes de 1978 titulados *La metodología de los programas de investigación científica:* el primer volumen contiene los escritos filosóficos, el segundo los relativos predominantemente a las teorías matemáticas.

Puesto que las posiciones epistemológicas de Lakatos no se pueden comprender totalmente si no es en el contexto de sus críticas a Popper y a Kuhn, haremos preceder el análisis de estas últimas a la exposición de las primeras.

1033. LAKATOS: NO AL FALSIFICACIONISMO DE POPPER, NO A LAS REVOLUCIONES IRRACIONALES DE KUHN.

Lakatos afronta de un modo recurrente, se ha dicho, el problema de la alternativa representado por las posiciones epistemológicas de Popper y de Kuhn, y las rechaza, ambas, con fuertes motivaciones teóricas e históricas, reservando las críticas más severas a Kuhn. En efecto, mientras aprecia, aunque criticando algunos de sus aspectos de fondo, el horizonte teórico substancialmente racionalístico de Popper, valora muy negativamente lo que considera el substancial irracionalismo de Kuhn. Y puesto que «la controversia entre Popper y Kuhn —escribe en el ensayo de 1970— no se refiere a un aspecto meramente técnico de la epistemología; se refiere a nuestros valores intelectuales de fondo y sus implicaciones no afectan sólo a la física teórica, sino también a las ciencias sociales en vías de desarrollo e incluso a la filosofía moral y política», es claro que lo que está en juego es muy grande. El choque entre racionalismo e irracionalismo tiene consecuencias políticas de gran alcance.

Lakatos localiza el punto más grave de la controversia en la distinta concepción de las revoluciones científicas, presentadas por Kuhn «como conversiones religiosas», por Popper «como un progreso racional». La consecuencia de las posiciones de Kuhn es, para Lakatos, muy grave. Refiriéndose a los efectos de las «conversiones», o sea a las «ciencias normales» que se derivan de ellas, observa: «Si ni siquiera en la ciencia hay otro modo de juzgar una teoría que el de valorar el número, la fe y las energías vocales de sus partidarios, entonces con mayor razón las cosas son así para las ciencias sociales: la verdad se basa en el poder. Así la posición de Kuhn justifica, sin duda involuntariamente, el *credo* político de base de los fanáticos religiosos contemporáneos ("estudiantes revolucionarios")» *(La metodologia,* etc., cit., p. 13).

Lakatos considera que tanto Popper como Kuhn han puesto en el centro de su interés epistemológico el problema de las revoluciones científicas. Pero su acercamiento y su juicio sobre las situaciones revolucionarias y las no revolucionarias es opuesto: mientras «según Popper la ciencia es "revolución permanente" y la crítica es el corazón de la actividad científica, según Kuhn la revolución es algo excepcional, es más extracientífico, y la crítica, en tiempos "normales", es anatema. Para Kuhn el paso de la crítica al dogmatismo marca el inicio del progreso y de la ciencia "normal"» *(Ib.,* p. 12).

Nos parece casi superfluo subrayar cómo Lakatos extremiza de modo unilateral las posiciones de Kuhn, cuando habla de conversiones «religiosas» o de «dogmatismo» refiriéndose a las conclusiones de las revoluciones científicas y a la ciencia normal tal como son descritas y teorizadas por Kuhn. Y aún carga más las tintas, con respecto a estas tesis de Kuhn, en el otro importante ensayo de 1972, acentuando su carácter irracionalístico. Por ejemplo, refiriéndose al surgimiento de las «crisis» con respecto a una situación anterior de ciencia normal, subraya el hecho de que «no hay ninguna causa racional particular para el surgimiento de una "crisis kuhniana". "Crisis" es un concepto psicológico; es un pánico contagioso. Después aparece un nuevo "paradigma", inconmensurable con el anterior. No hay standard racional para su aparición... No existen standard superparadigmáticos. El cambio consiste en ponerse del lado del más fuerte. *Así, para Kuhn, la revolución científica es irracional, es una cuestión de psicología de masas» (Ib.,* p. 116).

En los mismos años, examinando el choque Popper-Kuhn sobre problemas más específicos, Lakatos marca las distancias con respecto al falsificacionismo popperiano y madura sus posiciones alternativas que se enmarcan en la propuesta teórica de la metodología de los programas de investigación científica. En un primer momento, sobre todo en el ensayo de 1970, todavía trata de defender las posiciones popperianas individuando una estratificación teórica e histórica de la tesis del falsifica-

cionismo. Él aprecia ante todo la «receta» de Popper resumida en la frase «audacia en las conjeturas por una parte y severidad en las confutaciones por otra», que deriva de la tesis general popperiana según la cual en las ciencias y en el conocimiento en general «la virtud no consiste en la cautela por evitar errores, sino en la crueldad en eliminarlos» *(Ib.,* p. 12). En cuanto a la conocida teoría del falsificacionismo, Popper habría pasado de una concepción «dogmática» o «ingenua» del falsificacionismo a una concepción «metodológica» hasta convertirse, de los años cicuenta en adelante, en una concepción «sofisticada». Las críticas de Kuhn, consistentes en la tesis de la «tenacidad» conservativa de las ciencias normales en base a la cual las falsificaciones se reducen a nuevos rompecabezas o a anomalías resolvibles, según Lakatos serían eficaces contra las primeras versiones del falsificacionismo popperiano, pero no contra las más recientes. Y también en el ensayo de 1972 insiste en este concepto: «Kuhn tiene razón en poner objeciones al falsificacionismo ingenuo y también en poner de relieve la *continuidad* del crecimiento científico y la *tenacidad* de algunas teorías. Pero Kuhn no tiene razón cuando cree que ha destruido, con el falsificacionismo ingenuo, todas las formas de falsificacionismo» *(Ib.,* p. 116).

Ya en este ensayo, sin embargo, se precisan algunas divergencias también con respecto al falsificacionismo sofisticado de Popper junto a su planteamiento más general de filosofía de la ciencia: «Mi explicación de la racionalidad científica, aunque basada en la de Popper, se aleja mucho de algunas de sus ideas generales» *(Ib.,* p. 114). En particular, entre las «ideas generales» de Popper de las cuales Lakatos discrepa está la relativa al falsificacionismo. Lakatos afirma resueltamente, marcando las distancias con Popper, que *«no existe nada parecido a los experimentos cruciales» (Ib.,* p. 110) que puedan falsificar una teoría científica (Lakatos utiliza aquí la expresión "programa de investigación" sobre el cual nos detendremos más adelante). Para hacer entrar en crisis una teoría científica —o «programa de investigación»— se necesita otra cosa, según Lakatos, y sobre todo se necesita mucho tiempo: «La diferencia principal con la concepción originaria de Popper consiste, creo, en el hecho de que en mi concepción la crítica no liquida —y no debe liquidar— con la rapidez imaginada por Popper. *La crítica puramente negativa y destructiva como la "confutación" o la demostración de una incoherencia, no elimina un programa. La critica de un programa es un largo y a menudo frustrante proceso, y hay que tratar con indulgencia a los programas en los principios de su desarrollo.* Obviamente se puede desenmascarar la degeneración de un programa de investigación, pero sólo la *crítica constructiva,* con la ayuda de programas de investigación rivales, puede obtener éxitos reales; los resultados dramáticos y espectaculares llegan a ser visibles sólo retrospectivamente y mediante una reconstrucción racional» *(Ib.,* ps. 117-18).

Se puede encontrar, en este pasaje, al tiempo que la distanciación con respecto a Popper, un acercamiento a Kuhn, por lo menos en cuanto a la tesis según la cual una teoría científica —o programa de investigación— entra en crisis y es substituida no a causa de experimentos cruciales que la falsifican, sino a causa de la aparición en la escena de una teoría científica —o programa de investigación— rival. Se mantiene, naturalmente, el contraste con Kuhn respecto a las "razones" de la aparición en la escena de una teoría rival y de la aceptación de ésta por parte de los científicos que anteriormente sontenían una teoría diferente. Sobre estos puntos teóricos nos detendremos en breve.

Aquí, para concluir con la exposición de la confrontación de Lakatos con Popper y Kuhn, podemos referirnos a uno de los últimos escritos de Lakatos, *Ciencia y pseudociencia,* en el cual, de un modo muy simple, se exponen las divergencias tanto respecto a Popper como respecto a Kuhn. La teoría general de Popper, afirma Lakatos, «ignora la notable tenacidad de las teorías científicas. Los científicos tienen la piel dura. No abandonan una teoría sólo porque algunos hechos la contradigan. A menudo inventan alguna hipótesis de salvación para explicar aquello que después llamaremos una mera anomalía o, si no consiguen explicar la anomalía, la ignoran y dirigen su atención a otros problemas. Los científicos hablan de anomalías, de casos recalcitrantes, nunca de confutaciones. Naturalmente la historia de la ciencia está llena de ejemplos de cómo ciertos presuntos experimentos cruciales echan abajo ciertas teorías. Pero estos ejemplos se fabrican . mucho tiempo después de que la teoría ha sido abandonada» *(Ib.,* ps. 6-7).

El rechazo popperiano, en este pasaje, es evidente. Como es también evidente, poco después, la confirmación del rechazo de las tesis de Kuhn, según el cual, repite Lakatos, «una revolución científica no es más que un irracional cambio de fe, una conversión religiosa», con la consecuencia de que «no hay ninguna demarcación explícita entre ciencia y pseudociencia, ninguna diferenciación entre progreso científico y decadencia intelectual, no hay standard objetivos de la honestidad» *(Ib.,* p. 7).

Lakatos insiste en su orientación racionalística tanto contra Popper (no se produce, como sostiene Popper, «un rápido derrumbe mediante la confutación»); contra Kuhn («Kuhn no tiene razón cuando piensa que las revoluciones científicas son cambios de punto de vista imprevistos e irracionales»), y concluye afirmando que «la historia de la ciencia confuta tanto a Popper como a Kuhn: en un examen detenido, los experimentos cruciales de Popper o las revoluciones de Kuhn resultan ser mitos; aquello que normalmente sucede es que un programa de investigación progresivo reemplaza a uno regresivo» *(Ib.,* p. 10).

En estos últimos pasajes Lakatos utiliza expresiones que remiten a su teoría epistemológica conocida como metodología de los programas de investigación científicos. De esta nos ocuparemos ahora.

1034. LAKATOS: LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICOS.

Lakatos considera que sus posiciones teóricas conducen a solucionar «algunos de los problemas que ni Popper ni Kuhn han conseguido resolver» *(Ib.,* p. 7). Son los problemas relativos sobre todo a la definición de la ciencia y a su demarcación respecto aquello que no es ciencia, y los relativos al tema de las revoluciones científicas.

Él rechaza de modo neto cualquier definición de la ciencia basada en «el consenso» de la comunidad que la practica, dado que esta definición nos llevaría a aceptar también como ciencia creencias absurdas a condición de que fueran compartidas por aquella comunidad. La ciencia no tiene nada que ver con el consenso, como sostenía Kuhn. Para Lakatos «una teoría puede tener desde luego un supremo valor científico aunque nadia la entienda y ni siquiera crea que sea verdadera. El valor cognoscitivo de una teoría no tiene nada que ver con su influencia psicológica sobre la mente de las personas» *(Ib.,* p. 4).

Por otra parte, Lakatos rechaza no sólo el esquema popperiano que define la ciencia como un conjunto de conjeturas y confutaciones: «La ciencia no es simplemente una serie de intentos y errores, de conjeturas y confutaciones. "Todos los cisnes son blancos" es una proposición que puede ser falsificada por el descubrimiento de un solo cisne negro. Pero semejante caso de intento y error no puede ser considerado ciencia» *(Ib.,* p. 7). La ciencia es algo más compleja de lo que piensa Popper. Su esquema de conjeturas y confutaciones, «o sea el esquema por prueba (mediante hipótesis) y error (revelado por el experimento), debe ser abandonado: ningún experimento es crucial en el momento en que se realiza — y mucho menos antes (excepto quizás, desde el punto de vista psicológico)—» *(Ib.,* p. 143).

La complejidad del concepto de ciencia propuesto por Lakatos se «articula» en los siguientes conceptos que se encuentran en la base de su metodología de los programas de investigación científicos: ante todo al concepto de programa de investigación, que lleva a considerar la ciencia no como una única hipótesis o teoría sino como un conjunto de ellas; sigue el concepto de núcleo *(hard core),* que representa la parte del programa más tenazmente defendida por parte de quien comparte el programa mismo; al concepto de núcleo esta estrechamente unido el de cinturón protector, que sirve, como veremos, para constituir una «pantalla» para la defensa del núcleo; sigue el concepto de heurística, en su articulación de heurística negativa y heurística positiva, siempre en función de la defensa pero también de la progresividad del programa; en fin, aparecen los conceptos de deslizamiento de programa progresivo y regresivo. Estos últimos conceptos son utilizados por Lakatos para explicar, en alternativa a las teorías de Popper y de Kuhn, la experiencia de las revolu-

ciones científicas, que de este modo se fundamentan sobre bases racionales. Una característica común de los programas de investigación válidos, en el concepto que de ellos propone Lakatos, es que «predicen todo hecho nuevo, hecho que no había sido ni siquiera imaginado o que había sido contradecido por programas anteriores o rivales» *(Ib.,* p. 8).

Los programas de investigación científicos, por lo tanto, no son válidos porque sean compartidos por una comunidad (Popper), sino porque tienen una estrecha relación con los hechos, representada por la previsión siempre nueva de éstos y por lo tanto por la posibilidad de una confrontación factual entre previsiones y sucesos. En esta característica —previsiones de hechos nuevos— reside para Lakatos la fundamental diferencia entre ciencia y pseudociencia, o, en otros términos, entre programas de investigación regresivos: «Así, en un programa de investigación progresivo la teoría conduce al descubrimiento de hechos nuevos hasta aquel momento desconocidos. En los programas de investigación regresivos, en cambio, las teorías se inventan sólo con el fin de aceptar los hechos conocidos» *(Ib.,* ps. 8-9). Ejemplos típicos de programas de investigación regresivos han sido para Lakatos, que comparte plenamente las valoraciones análogas de Popper en aquellos casos, los de Marx, de Hegel, de Freud: programas estériles en cuanto a previsiones, y capaces, en cambio, de «explicar» a posteriori cualquier tipo de conocimiento *(Ib.,* p. 9 y 177).

¿Cómo opera, en la metodología y epistemología de Lakatos, el programa de investigación? El «modelo» en el que piensa Lakatos no es sólo el de los programas de investigación progresivos (por ejemplo: teoría de la gravitación de Newton, teoría de la relatividad de Einstein, mecánica cuántica) sino también el de los programas de investigación regresivos (por ejemplo: hegelismo, marxismo, freudismo). Todos ellos operan, en efecto, según el mismo esquema, aunque los resultados sean diferentes y opuestos (los primeros preven hechos nuevos, los segundos no).

El esquema común a todos los programas de investigación científicos prevé ante todo la presencia de un «núcleo». En el caso del programa de investigación newtoniano el núcleo está constituido, según el análisis de Lakatos, por las tres leyes de la mecánica y por la ley de la gravitación; «pero este núcleo está tenazmente protegido de la confutación mediante un amplio "cinturón protector" de hipótesis auxiliares. Y, aún más importante, el programa de investigación tiene también una "heurística", o sea un potente aparato para la solución de problemas que, con la ayuda de sofisticadas técnicas matemáticas, dirige las anomalías y las transforma en evidencia positiva. Por ejemplo, si un planeta no se mueve exactamente como debería, el científico newtoniano controla sus conjeturas referidas a la refracción atmosférica, la propagación de la luz en las tormentas magnéticas y centenares de otras conjeturas que for-

man parte, todas ellas, del programa. Para explicar la anomalía puede también inventar un planeta hasta ahora desconocido y calcular su posición, su masa y velocidad» *(Ib.,* p. 9).

Lo que cuenta, en el programa y para el programa (es decir, para su vitalidad además de para su validez), es que consiga no sólo resolver las anomalías sino prever nuevos hechos; lo que cuenta es que la teoría de aquel programa esté siempre «con adelanto» sobre hechos, y no detrás de ellos, que tienda a «prever», no a «explicar». Ni el progreso empírico está repesentado por las banales «verificaciones» (Carnap), ni el fracaso empírico está representado por las llamadas «confutaciones» (Popper): «Lo que realmente cuenta son las predicciones sorprendentes, inesperadas y espectaculares». Esto es lo que hace de un programa de investigación algo progresivo y que, en presencia de programas de investigación rivales, constituye la base de la preeminencia de uno sobre los otros: una base racional, por lo tanto, de las «revoluciones científicas» que no tienen nada que ver con las «conversiones» de las cuales habla Kuhn *(Ib.,* página 9).

Lakatos se detiene largamente, en los ensayos principales de los años sesenta, sobre los distintos «momentos» y articulaciones de los programas de investigación científicos, asumiendo como modelo clásico más perfecto y mejor conseguido el newtoniano. En él —pero no sólo en él— se inspira para las elucidaciones de los distintos momentos conceptuales constitutivos del programa. La articulación de base es la que se estructura entre núcleo, cinturón protector y las dos heurísticas, negativa y positiva. El núcleo, como sabemos, es el conjunto de teorías o leyes que no se deben permitir que se expugnen, es la fortaleza «inconfutable»; debe estar rodeada de una serie de líneas de defensa más o menos adelantadas —el cinturón protector—, que tiene la función de recibir "el choque de los controles" y desviar los "golpes" de modo que no golpeen el núcleo del programa. Las armas que se utilizan en, el cinturón protector, las proporciona la huerística, sea en su forma negativa sea en la positiva. Si el núcleo resiste, entonces puede operar aquello que Lakatos llama «deslizamientos de problemas progresivos»; en cambio si cede, produce deslizamientos de programas regresivos. Las metáforas militares están presentes en el lenguaje de Lakatos, que a veces consigue darnos de forma muy lapidaria el cuadro vivo del operar del programa, como en el caso siguiente: «Todos los programas de investigación científicos pueden ser caracterizados por su "núcleo" (hard core). La heurística negativa prohibe dirigir el *modus tollens* hacia él. Debemos utilizar, en cambio, nuestro ingenio para expresar o incluso inventar oportunas "hipótesis auxiliares", que formen un "cinturón protector" alrededor de este núcleo, y desviar *hacia ellas* la flecha del *modus tollens.* Es este cinturón protector de hipótesis auxiliares el que debe soportar el choque del control, el que debe ser

adoptado una y otra vez, o incluso substituido del todo, para defender el núcleo así consolidado. Un programa de investigación tiene éxito sólo si conduce a un deslizamiento de problema progresivo; se quiebra si conduce a un deslizamiento de problema regresivo» *(Ib.,* p. 62).

El programa, observa Lakatos con el fin de aclarar los diversos conceptos utilizados en su articulación, «consiste en reglas metodológicas: algunas nos dicen qué vías de investigación evitar *(heurística negativa),* qué otras vías seguir *(heurística positiva)»* *(Ib.,* p. 61). Lakatos propone una ulterior especificación de las funciones de los dos tipos de heurística cuando escribe que «la heurística negativa especifica el "núcleo" que es "inconfutable" en virtud de una decisión metodológica de sus seguidores; la heurística positiva consiste en un conjunto parcialmente expresado de propuestas y sugerencias sobre cómo cambiar, desarrollar, las "variantes confutables" del programa de investigación, sobre cómo modificar y completar el cinturón protector "confutable" *(Ib.,* p. 64).

Sólo si está «equivocado» así, un programa de investigación científico llega a ser para Lakatos «ciencia madura». En esta última acepción Lakatos incluye el aspecto más propiamente teórico de la investigación científica, la cual no se agota en la más esencial función de prever y predecir hechos nuevos. La ciencia madura responde a las exigencias de la «unidad» y «elegancia» que la distinguen, habiendo alcanzado la autonomía de la ciencia teórica, «del burdo esquema por intentos y errores». La ciencia madura tiene poder heurístico, observa Lakatos, en cuanto «consiste en programas de investigación en los cuales se anticipan no sólo hechos nuevos, sino, en un sentido importante, también nuevas teorías auxiliares» *(Ib.,* p. 113).

La conquista de la autonomía teórica por parte de un programa de investigación, es decir, la superación del nivel «ciencia inmadura» («consistente sólo en una trama reforzada de intentos y errores», p. 112, con una evidente andanada contra Popper), permite además, según Lakatos, aquello que él define como la «reconstrucción racional de la ciencia»: esto es, la posibilidad de una historiografía de la ciencia que diferencie entre historia externa empírica, de carácter socio-psicológico, e historia interior teórico-racional. Esta última posee su propia autonomía, que no tiene la primera.

La historia «interior», o reconstrucción racional de la ciencia es primaria, según Lakatos, respecto a la historia externa, porque «los más importantes problemas de la historia externa se definen según la historia interna». La historia externa proporciona una reconstrucción no racional de los hechos que acompañan o definen los desarrollos de la ciencia; sólo la historia interna, basada en la lógica del descubrimiento, «da plenamente cuenta del aspecto *racional* del crecimiento científico» *(Ib.,* página 151).

La metodología de los programas de investigación científicos, de este modo, puede iluminar tanto la filosofía de la ciencia como la historia de la ciencia. Es a la luz de la valoración «racional» de los distintos programas de investigación que es posible una verdadera historia de la ciencia que no sea ciega (Lakatos utiliza y vuelve a adoptar la fórmula kantiana afirmando que «la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía, la historia de la ciencia sin la filosofía es ciega», p. 131): una historia de la ciencia que pueda explicar "racionalmente" y no "místicamente" las revoluciones científicas. Estas últimas se producen, en el cuadro teórico e histórico ofrecido por Lakatos, cuando un programa de investigación deja de ser progresivo, y es entonces superado o "archivado" por otro: «Un programa de investigación se llama progresivo mientras su crecimiento teórico anticipa su crecimiento empírico, o sea mientras sigue prediciendo hechos nuevos con un cierto éxito *("deslizamiento del problema progresivo");* está *en estancamiento* si su crecimiento teórico se queda atrás respecto a su crecimiento empírico, esto es, cuando se limita a dar explicaciones *post hoc* de descubrimientos casuales o de hechos anticipados y descubiertos en el ámbito de un programa rival *("deslizamiento del problema regresivo").* Si un programa de investigación explica de modo progresivo más de cuanto es explicado por el programa rival, lo "supera" y el programa rival puede ser eliminado (o, si se prefiere, "archivado")» *(Ib.,* ps. 143-44).

Con su metodología de los programas de investigación científicos, extendida desde el campo de la filosofía de la ciencia al de la historia de la ciencia, Lakatos considera haber respondido constructivamente a las preguntas derivadas, según las valoraciones propuestas por él sobre Popper y Kuhn, de las insuficiencias teóricas de estos últimos. En particular, consideraba no sólo haber confutado, sino también superado, o «archivado», el irracionalismo atribuido por él a Kuhn, y haber proporcionado una explicación teórica e histórica «racional» sea de la naturaleza de la ciencia sea de la naturaleza de las revoluciones científicas. Habría correspondido a otro, inquieto, ex-popperiano, P. Feyerabend, retomar temáticas kuhnianas, extremizándolas y radicalizándolas, en función polémica explícita sea frente al propio Kuhn sea frente a Lakatos, ambos amigos personales suyos.

1035. FEYERABEND: EL ANARQUISMO METODOLÓGICO.

Nacido en Alemania en 1924, formado filosóficamente en Gran Bretaña entre el final de los años cuarenta y los primeros años cincuenta, a finales de aquel decenio, PAUL K. FEYERABEND se traslada a los Estados Unidos donde encuentra una plaza permanente en la Universidad

de Berkely. Alumno durante algunos años de Popper, no le agradaba oírlo decir. En un reciente ensayo con importantes referencias autobiográficas, *Adiós a la razón,* precisaba, en polémica con un conocido epistemólogo, Agassi, que su deseo había sido, al principio, tener como *supervisor* a Wittgenstein; la muerte de este último, le obligó a aceptar —para poderse quedar en Inglaterra— la colaboración con Popper, el cual en 1953 le pidió, pero obteniendo una cortes negativa, si quería ser su asistente.

Su verdadero maestro filosófico fue, con todo, Wittgenstein: «Yo estudié a Wittgenstein mucho más intensamente que a Popper (y justamente, puesto que Wittgenstein es un filósofo, mientras que Popper es sólo un maestro de escuela ambicioso), estuve durante bastante tiempo cercano a eminentes wittgensteinianos» (en *Scienza come arte,* Roma-Barí, 1984, p. 84; entre los wittgensteinianos, la relación más estrecha fue con E. Anscombe). Sobre este punto —la fuerte influencia de Wittgenstein— Feyerabend insistió en varias ocasiones.

En Berkeley la experiencia teórica más importante está representada, alrededor de 1960, por las relaciones —también de amistad personal— con Kuhn, respecto al cual Feyerabend reconocerá siempre una gran deuda en el plano de las elaboraciones epistemológicas, incluso cuando sus discrepancias se acentuaron con el paso de los años. Recordando en 1970 las frecuentes discusiones teóricas de aque período, escribirá: «He aprovechado enormemente todas estas discusiones y, desde entonces, he mirado la ciencia de un modo nuevo. Sin embargo, mientras creía haber comprendido con claridad *los problemas* de Kuhn y mientras trataba de considerar ciertos *aspectos* de la ciencia sobre los cuales él había llamado la atención (la omnipresencia de las anomalías es sólo uno de los ejemplos), ya era absolutamente incapaz de asumir la *teoría de la ciencia* que él mismo proponía; y estaba aún menos preparado para aceptar la *ideología* general que yo consideraba que formaba el fondo de su pensamiento» *(Consolazione per lo specialista,* en *Critica e crescita della conoscenza,* cit., p. 277).

El otro interlocutor importante de los años sesenta y primeros setenta fue Lakatos, que para Feyerabend era el verdadero antagonista de Kuhn. Fue también, en estos últimos años, el más importante antagonista, en el plano teórico, del mismo Feyerabend. La obra más conocida de este último, *Contra el método* (en su versión «extensa» de 1975), la deberíamos haber escrito juntos, a dos voces: «Yo debía atacar la posición racionalística, mientras que a Imre le correspondía la tarea de reafirmarla y defenderla, echando por los suelos mis tesis» (trad, ital., Milán, 1979, página 13).

En el cuadro de las lecturas y discusiones relativas a los autores que acabamos de mencionar Feyerabend, que tenía intereses políticos muy radicales (algunos de sus textos, entre los cuales *Contra el método,* fue-

ron publicados por editores notoriamente de izquierdas), maduró sus posiciones filosóficas y epistemológicas: posiciones que serán cada vez más radicales en el rechazo del empirismo, del racionalismo, de la tradición neopositivística en sus diversas acepciones, hasta llegar a un anarquismo no sólo metodológico sino filosófico general que lo llevó a dar el adiós tanto a la ciencia como a la razón.

Su estilo impetuoso, el espíritu polémico progresivamente acentuado, la crítica filosófica cada vez más generalizada, hacen de su figura y de su producción epistemológica una especie de tormenta que quiere barrer violentamente y radicalmente todas las superestructuras institucionales en las cuales la "ciencia" se ha incorporado, constituyendo a su parecer un freno y un peligro tanto para el conocimiento como para la democracia. Feyerabend llega a estas posiciones extremas durante los primeros años setenta y las consolida sobre todo en las obras: *Contra el método* de 1975, La *ciencia en una sociedad libre* de 1979 y en numerosos escritos posteriores. Antes de estas obras, otros escritos habían documentado su itinerario filosófico madurado después del encuentro con Kuhn y con Lakatos: en particular los dos ensayos de 1965 y de 1969, titulados ambos *El problema del empirismo* y el ya mencionado *Consolaciones para el especialista,* en el cual toma posición tanto respecto a Kuhn como respecto a Lakatos en una forma aún «moderada» (las dos primeras versiones publicadas respectivamente en 1970 y 1972), mucho más breves y menos extremistas que en la definitiva *Contra el método* (trad, ital., de la segunda versión, Milán, 1973). Una amplia colección de sus escritos, a menudo acompañados por post-escritos que indican el cambio de opinión respecto a la época de la primera publicación, está representado por el volumen de 1978 *El realismo científico y la autoridad de la ciencia* (trad, ital., Milán, 1983), que cubre casi veinte años de su actividad publicística. Ensayos más recientes han sido recogidos en el volumen *Scienza come arte* de 1984 (Roma-Bari).

Escritor muy vivaz, de lectura muy accesible, a veces inorgánico y repetitivo en su impetuosidad (hay quien ha visto en estas características una huella de sus experiencias teatrales juveniles), Feyerabend ha removido notablemente las aguas del debate epistemológico de los últimos veinte años.

1036. FEYERABEND: PLURALISMO TEÓRICO CONTRA EMPIRISMO Y RACIONALISMO.

La crítica, los análisis y las propuestas alternativas al empirismo y al racionalismo que constituyen los temas de las reflexiones de los dos ensayos titulados *Los problemas del empirismo* se sitúan en una línea filosófica que prepara las conclusiones más radicales de *Contra el método.*

Feyerabend parte de la constatación de que el empirismo, esto es, la convicción de «que nuestro conocimiento —o por lo menos gran parte de él— *comienza y se rige* de modo considerable por la experiencia, es una de las creencias más comunes y difundidas de la historia de la humanidad» (trad, ital., cit., p. 3). La comparten todos, desde los profesionales (científicos, filósofos, alquimistas, inquisidores) al hombre común. Es una especie de «mito», que da tranquilidad y seguridad, como tantos otros mitos. En particular, este mito o dogma, como lo define Feyerabend, está en la base de la *teoría* de la ciencia moderna, producida por la aparición del iluminismo renacentista y post-racionalista. *La práctica* de esta misma ciencia, sin embargo, contradice aquella teoría. Por una parte, pues, tenemos en la época moderna el hecho, práctico, de que «la ciencia ya *no tiene un fundamento:* incluso las observaciones más seguras son ocasionalmente dejadas de lado o contradichas, inlcuso los principios de la razón más evidentes son violados y substituidos por otros»; por otra, el hecho, teórico, de que «esta práctica está acompañada por una inamovible *fe en el empirismo*, esto es, en una doctrina que utiliza una base definida y estable» *(Ib.*, ps. 4-5). Es decir, por una parte tenemos *una práctica liberal* que inventa continuamente nuevas perspectivas, por otra parte una *ideología* que para Feyerabend es claro *dogmatismo* en cuanto a fe en el empirismo se afirma y conserva como dogma.

Ya aquí se preanuncia la crítica política que Feyerabend *avanzará* frecuentemente, en los escritos posteriores, a la ciencia moderna y contemporánea. Contra la ideología dominante del empirismo, observa Feyerabend, «la lucha por la tolerancia en las cuestiones científicas, por la libertad de pensamiento, [...] tiene aún mucho camino que recorrer». Hoy estamos frente a un deber análogo al de quien combatía hace siglos contra los escolásticos o los jesuitas. Pero hoy el enemigo ha cambiado, se ha hecho más refinado porque, respecto a los enemigos de entonces, «se afana en presionar no sobre la fe sino sobre la razón, utilizando palabras seductoras como *"filosofía de la ciencia", "empirísmo lógico", "filosofías científicas"*, etc.» *(Ib.*, p. 7).

Feyerabend ha individuado ahora el enemigo contra el cual combatir: es, como acabamos de ver, el positivismo lógico en sus diversas denominaciones y ramificaciones. Éste no es en absoluto un movimiemto filosófico de tipo progresivo, como siempre ha pretendido ser motivando en sentido antimetafísico sus fundamentos empirísticos, sino que es una corriente de pensamiento que obstaculiza el progreso e impone «una cristalización dogmática en nombre de la experiencia». Feyerabend apela, en su batalla contra el empirismo dogmático y «racionalizado» en una metodología precisa, a la práctica real de la investigación científica. Ésta, como ya había dicho, rechaza sujetarse a métodos y teorías que tengan alguna pretensión de ser respetados siempre; opera, en todo caso, «tri-

turando» métodos y teorías, veriticándolos, substituyéndolos, sin ningún «respeto» por su «fundamento base» o «autoridad»; el científico en su trabajo real, dirá en otro «ensayo», es «oportunista», utiliza lo que le sirve y se libera de lo que ya no le sirve. La alternativa al dogmatismo, por lo tanto, se encuentra en el «pluralismo teórico», en la práctica metodológica, esto es, en constuir y utilizar teorías y métodos alternativos y recíprocamente substitutorios «en lugar de un solo punto de vista o una única visión y "experiencia"». Esta pluralidad de teorías, precisa Feyerabend, «no debe ser considerada como un estadio preliminar del conocimiento para substituirlo en el futuro por la Única Verdadera Teoría. El pluralismo teórico es asumido aquí *como factor esencial* de todo conocimiento que se proclame objetivo» *(Ib.,* p. 8).

En este último pasaje se preanuncia una de las tesis más radicales de nuestro autor, aquella según la cual la investigación científica no busca crear teorías «verdaderas» sino teorías eficaces, y se parece en muchos aspectos a la investigación artística por una parte, a la competición en una sociedad democrática por otra (en particular en la p. 69, donde escribe que «en las artes la idea de las alternativas ha sido introducida con óptimas argumentaciones por Bertolt Brech» y se trata ahora de extenderla a «todos los aspectos de nuestra vida»).

El empirismo lógico contemporáneo, pues, debe ser combatido y vencido, si se quiere «democratizar» la ciencia librándola del dogmatismo. Aquél, según Feyerabend, que tiene uno de sus puntos de fuerza, en filosofía de la ciencia, en la teoría de la explicación, elaborada en nuestro siglo con creciente claridad, después de las anticipaciones de Mill, Whewell y Duhem, sobre todo por Popper. Dicha teoría se articula en las condiciones consideradas como indispensables para que haya ciencia: la coherencia y la invariancia de significado. Ambas son condiciones restrictivas y, por lo tanto, deberían orientar de un modo rígido el desarrollo de la ciencia. La práctica científica real, sin embargo, lo desmiente y contradice continuamente (Feyerabend aporta algunos ejemplos como apoyo de su tesis, sea a nivel de copresencia de varias teorías alternativas en una misma ciencia sea a nivel de «confrontación» con los hechos, que para Feyerabend no existen «desnudos», es decir, fuera de las teorías. Una filosofía de la ciencia, como la del empirismo lógico, que alienta la uniformidad —metodología y teórica— se funda pues sobre una ilusión y no tiene nada que ver con la práctica de la ciencia: *«La unanimidad de opinión puede ser conveniente para una iglesia, para la víctimas asustadas y ávidas de algún mito (antiguo o moderno) para los seguidores débiles y acatadores de un tirano; la variedad de opinión es un elemento necesario para el conocimiento objetivo y un método que aliente ¡a verdad es el único compatible con una visión humanística» (Ib.,* p. 25).

Feyerabend está contra todo tipo de rigidez, metodológica, teórica y también semántica. Sobre este último punto utiliza implícitamente las tesis kuhnianas sobre la inconmensurabilidad entre teorías rivales e insiste sobre la "tolerancia" hacia el cambio de significado que existe y debe seguir existiendo en la práctica científica: «Un excesivo interés por los significados puede llevar al dogmatismo y a la esterilidad, cuando los requisitos del proceso científico son la flexibilidad y una cierta negligencia en las cuestiones semánticas» *(Ib.,* p. 27).

El segundo ensayo —de 1969— con el mismo título tiene un contenido predominantemente histórico, como confirmación de las tesis teóricas del primero. Encontramos aquí, sin embargo, algunos detalles teóricos y metodológicos ulteriores, además de los explícitos reconocimientos de deuda para con Kuhn, Lakatos, Hanson y Ronchi, por haberlo encaminado hacia los intereses de historia de la ciencia, sin los cuales hoy no es posible afrontar seriamente los problemas teóricos relativos a la ciencia. Feyerabend observa que el interés reciente por la historia de la ciencia es fruto de la influencia ejercida por el análisis *político* (que «es mucho más amplio y mucho más realístico que la filosofía de la ciencia») como por el *materialismo histórico* que ha desarrollado un esquema —la dialéctica— para estudiar el cambio de las condiciones históricas dentro de las cuales se explica la compleja historia de la ciencia *(Ib.,* p. 106).

Feyerabend añade también una tesis, obtenida de su "lectura" de la práctica científica en la historia, que reaparecerá casi con las mismas palabras en *Contra el método* y que llegará a ser una especie de slogan del anarquismo metodológico. Es la tesis según la cual en la práctica científica «anything goes», o sea cualquier cosa va bien (una traducción quizás más fiel al «estilo» de Feyerabend podría ser «todo hace buen caldo»): «Mirando atrás en la historia encontramos también que por cada regla que se quisiera defender existían circunstancias en las cuales el proceso era posible sólo violando aquella regla; y esto significa que una metodología puede ofrecer, en el mejor de los casos, un listado de reglas empíricas aproximativas y que el único principio en el que en *todo* momento podemos confiar es: cualquier cosa va bien» *(Ib.,* p. 108).

Se trata, como se ve, de una nueva formulación de la tesis del pluralismo metodológico, que en este caso recibe un acento más histórico que teórico. Feyerabend, por lo tanto, ha sentado ya las bases de su anarquismo, que expondrá algunos años después, a la luz también de las tomas de posición respecto a Popper, Kuhn y Lakatos, efectuadas de modo orgánico por primera vez en el ensayo de 1970 *Consolaciones para el especialista.*

1037. FEYERABEND: MÁS ALLÁ DE KUHN, MÁS ALLÁ DE LAKATOS: CONTRA EL MÉTODO.

Feyerabend, como hemos visto, apela a la práctica científica para combatir la filosofía de la ciencia entumecida sobre todo en las teorías ligadas a la tradición del positivismo lógico. En un ensayo de principios de los años ochenta que evoca nuevamente su itinerario filosófico, el positivismo lógico es caracterizado como «primitivismo filosófico» refugiado en un «estrecho bastión» rodeado de todo lo nuevo que sucedía en las ciencias, en las artes y en la política. Cortados los puentes con la historia, proponía terminologías y teorías que nada tenían que ver con la investigación científica real. Fue Kuhn, en particular, quien recondujo la filosofía de la ciencia a la reflexión sobre la historia. Pero su enseñanza no ha tenido mucho éxito, en cuanto los filósofos de la ciencia han tomado de Kuhn nuevos conceptos (paradigma, crisis, revolución) extrayéndolos del contexto kuhniano y llevándolos al viejo contexto positivístico, complicándolo inútilmente: «El positivismo pre-kuhniano era infantil pero bastante claro (lo cual vale también para Popper, que *es* un positivista bajo todos los aspectos importantes), mientras que el positivismo post-kuhniano ha seguido siendo infantil, pero también es muy obscuro *(Scienza come arte,* cit., p. 29). En la misma página Feyerabend afirma que Lakatos ha sido «el único filósofo de la ciencia en recoger el desafío de Kuhn. Él combatió a Kuhn en su mismo terreno y utilizando sus mismas armas»: confutó el positivismo y el falsificacionismo «pero negando que un acercamiento a la historia nos obligue a relativizar todos los criterios».

Feyerabend, en cambio, está, como sabemos, por la relativización de todos los criterios, confirmada absolutamente, según su interpretación, por la práctica científica real. Y si esta tesis suya es justa, escribe aún en la misma página, es necesario volver a la posición de Mach y Einstein y llegar a la conclusión de que «es imposible una teoría de la ciencia. Solamente existe el proceso de intervención y hay todo tipo de reglas empíricas que pueden ayudarnos a llevarlo adelante». Él acerca su tesis a las posiciones del último Wittgenstein, para el cual no hay principios generales que precedan a los «juegos lingüísticos» o criterios de correspondencia entre éstos y los llamados «hechos». Un científico, afirma en un pasaje eficaz, «no es un trabajador disciplinado que obedece con devoción leyes fundamentales custodiadas por severos sumos sacerdotes (lógicos y/o filósofos de la ciencia), sino un *oportunista* que adapta los resultados del pasado y los principios más sagrados del presente ahora con un fin y ahora con otro, siempre que los considere dignos de atención» *(Ib.,* p. 27).

Es bastante claro que este relativismo absoluto, el pluralismo teórico y metodológico radical que desembocará en breve en el anarquismo, no

podían estar de acuerdo con las posiciones teóricas innovadoras y críticas —frente al positivismo lógico— de Kuhn y de Lakatos. Estos últimos diferenciaban entre aquello que es ciencia y aquello que no lo es (diferenciación que Feyerabend tiende a negar abiertamente), y caracterizaban la ciencia de modo diferente pero atribuyéndole de todos modos cualidades y condiciones «metodológicas» bastante rígidas. Compartir un paradigma, para Kuhn, es un hecho muy «rígido» para las comunidades científicas que perpetúan, a través de la excepción de las crisis y de las revoluciones, la condición "normal" de la ciencia. Compartir un programa de investigación, con netas jerarquías y articulaciones internas (núcleo, cinturón de seguridad, heurística), y mantenerlo en condiciones progresivas y no regresivas, es igualmente, para Lakatos, un hecho muy «rígido». La alternativa propuesta por Feyerabend, respecto a la tradición del positivismo lógico que constituye el objeto polémico común, es bien distinto y representa una vía que conduce completamente fuera de la filosofía de la ciencia, en cuanto llega a faltar la "materia" de tal filosofía: la ciencia misma.

Éste es el desacuerdo de fondo respecto a Kuhn y Lakatos, un desacuerdo que saca a la luz la radicalidad de la oposición de Feyerabend no sólo al positivismo lógico en todas sus versiones, sino a toda la filosofía de la ciencia. Respecto a este punto fundamental las críticas formuladas en relación con sus dos amigos en el ensayo de 1970 *Consolaciones para el especialista* son aún «internas» a la problemática de la filosofía de la ciencia de la cual Feyerabend tiende a separarse completamente. En aquel ensayo, Kuhn, es criticado por su ambigüedad (sus tesis, ¿constituyen una simple «descripción» de aquello que sucede en las ciencias o quieren ser «prescripciones metodológicas» para los científicos?; en *Critica e crescita della conoscenza*, cit., p. 278), se propone irreverentemente la similitud entre ciencia normal y crimen organizado (p. 280); se pone en evidencia la imposibilidad de establecer si hay progreso en el paso revolucionario de una ciencia normal a otra, faltando un criterio superparadigmático que nos diga si hoy un nuevo paradigma es mejor que el viejo (p. 283); las tesis de Kuhn representan razones de consolación para el especialista perteneciente a un cuerpo profesional. Feyerabend contrapone a las tesis generales de Kuhn, en aquel ensayo, tesis más cercanas en ciertos aspectos a las de Lakatos («de acuerdo con el modelo de Lakatos... hablaré, por lo tanto, del componente normal y del *componente* filosófico de la ciencia, no *del período* normal y *del período* de revolución», p. 293), del cual, sin embargo, lo separa el acento de este último sobre las motivaciones «racionales» que operan en el interior de la ciencia; estas críticas también afectan a Popper (p. 300), cuyas tesis no se sostienen frente a la teoría kuhniana de la «inconmensurabilidad» entre teorías rivales, una teoría que Feyerabend afirma aceptar «sin reservas».

El punto fundamental de desacuerdo iba más allá de estas críticas y se refería a la existencia o no de aquella actividad disciplinaria y «profesional» específica llamada ciencia. Ya en el segundo ensayo sobre el empirismo, en 1969, Feyerabend sostenía una afinidad substancial entre la actividad o práctica científica y la poético-artística: «Las invenciones y los recursos que ayudan a un hombre inteligente a desenvolverse en la jungla de los hechos, principios a priori, teorías, fórmulas metemáticas, reglas metodológicas, opresiones de gran parte del público y de sus "colegas profesionales", que lo hacen capaz de obtener un cuadro coherente a partir del caos aparente, son mucho más afines al espíritu de la *poesía* de lo que se piensa habitualmente» (Il *problemi dell'empirismo,* cit., p. 108). Más adelante, en *Contra el método* y en los escritos posteriores, acercará la ciencia al mito, además de al arte, y tenderá a "disolverla" en el ámbito de las actividades humanas comunes.

Esta destrucción del concepto de ciencia y, con ella, el de razón, como criterios guía para nuestro conocimiento, será el resultado último de las argumentaciones teóricas —confirmadas a su parecer por el examen histórico de la práctica efectiva de investigación— *contra* el método (ley y orden), por la anarquía. Unas argumentaciones que, según Feyerabend, favorecen la liberación de los dogmas ligados a la filosofía de la ciencia y promueven aquel "nuevo iluminismo" que podrá ser el fruto más importante de estas propuestas filosóficas.

El anarquismo profesado abiertamente en el volumen *Contra el método* constituye para Feyerabend «sin duda una excelente medicina para la *epistemología* y para la *filosofía de la ciencia*» (trad, ital., Milán, 1979, p. 15), en el sentido de que nos librará de ella. En anarquismo combate, teniendo a su lado la experiencia real de la práctica científica, «la idea de un método que contiene principios firmes, inmutables y absolutamente vinculantes como guía en la actividad científica». Feyerabend reanuda aquí su tesis de que la práctica científica demuestra cómo ninguna normativa se conserva, sino que más bien es violada cuando las circunstancias lo requieren. Tales violaciones no son en absoluto acontecimientos accidentales o excepcionales, sino que, incluso «son necesarios para el progreso científico» (p. 21). Feyerabend se percata enseguida de haber utilizado un término —"progreso"— muy discutido, pero sostiene curiosamente que cada cual es libre de leer este término, y otros análogos (crecimiento, perfeccionamiento), a su manera, desde el momento en que «el anarquismo ayuda a conseguir el progreso en cualquier sentido que se quiera entender esta palabra»; y esto porque «hay *un* solo principio que puede ser defendido en *todas* las circunstancias y en *todas* las fases del desarrollo humano. Es el principio: *cualquier cosa puede ir bien*» (p. 25). Como se habrá observado, el principio no se limita a la práctica científica sino que se extiende al conjunto de las actividades que presiden el «desarrollo» humano.

Si cualquier cosa puede ir bien, el científico está autorizado —y por lo demás la historia nos lo confirma abundantemente— a utilizar en su práctica de investigación todo aquello que puede considerar útil: ideas científicas del pasado abandonadas desde hace tiempo, sugerencias de tipo metafísico, incluso elementos sacados del mito. Por esta razón, «una metodología pluralística, comparará teorías con otras teorías en lugar de con la "experiencia", con «"datos", "hechos", e intentará perfeccionar más que rechazar las opiniones que parecen salir derrotadas en la disputa» (p. 40). Feyerabend privilegia la confrontación teórica en la práctica científica porque sostiene que no existen hechos desnudos: los hechos están siempre presentes a través de las teorías en las cuales se habla de ellos. La proliferación de opiniones y teorías, no la rigurosa aplicación de alguna ideología o principio guía preferidos, constituye, por lo tanto, la base de la metodología pluralística o del anarquismo metodológico, que favorecen también una visión humanitaria y democrática de la vida humana, tal como aparece reconocido en el famoso ensayo *On Liberty* de J. S. Mill (ps. 44-45). Largos análisis historiográficos, en particular sobre las investigaciones astronómicas desde Copérnico a Galileo, confirman, según Feyerabend, estas tesis.

A los análisis historiográficos (para los cuales también se recurre a la metodología marxista, p. 119 y sgs.) Feyerbarend añade críticas teóricas tanto al empirismo como al recionalismo, tomando y desarrollando temas tratados en ensayos anteriores, y llegando a la confutación de teorías corrientes en la filosofía de la ciencia: la de la distinción entre contexto del descubrimiento y contexto de la justificación, por ejemplo, o la de la distinción entre términos de observación y téminos teóricos. Es cierto que la impresón que produce la proliferación teórica de la cual habla Feyerabend puede parecer «caótica», pero él no rehuye dicha consecuencia; es más, la convierte en un ulterior punto de fuerza que le permite dirigir sus críticas no sólo a la ciencia «oficial» sino también a la razón.

La violación de normas, las desviaciones «irracionales» y los «errores» que acompañan la práctica científica, en la metodología pluralística y anárquica de la proliferación teórica ilustrada por Feyerabend, lejos de obstaculizar el progreso cognoscitivo lo promueven y constituyen su presupuesto necesario, permitiendo contextualmente una vida más libre y más feliz en el mundo complejo y difícil en el cual vivimos: «Sin "caos" no hay conocimiento. Sin una frecuente renuncia a la razón no hay progreso. Ideas que hoy forman la base misma de la ciencia existen sólo porque hubo cosas como el prejuicio, la opinión, la pasión; porque estas cosas *se opusieron a la razón;* y porque *les fue permitido obrar a su modo.* Debemos pues concluir que, *también dentro* de la ciencia, la razón no puede, no debería dominarlo todo y que a menudo debe ser derrotada, o eliminada en favor de otras posibilidades» *(Ib.,* p. 146).

La ciencia, la razón, no son "sacrosantas". Para Feyerabend, y aquí se abre el discurso sobre la «disolución» de la ciencia y de la razón en el ámbito más amplio de las actividades humanas dirigidas a construir visiones del mundo útiles para la humanidad, hay otros muchos modos de acercamiento a los problemas que inquietan a la humanidad, y estos modos —ordinariamente descartados por la ciencia oficial— no son en modo alguno menos eficaces que la ciencia: «Existen mitos, existen los dogmas de la teología, existe la metafísica y hay muchos otros modos de construir una concepción del mundo. Está claro que un intercambio fecundo entre la ciencia y tales concepciones del mundo "no científicas" tendrá aún más necesidad del anarquismo que de la ciencia. El anarquismo, por lo tanto, no solamente es *posible*, sino *necesario* tanto para el progreso dentro de la ciencia como para el desarrollo de nuestra cultura en su conjunto» *(Ib.,* p. 147).

Llegado a este punto, el discurso de Feyerabend toca directamente el terreno de la política; es el problema de las razones por las cuales la ciencia tiene tanta autoridad en el mundo moderno; el problema, pues, —para Feyerabend— de las razones para quitarle aquella autoridad con el fin de promover un "nuevo iluminismo" que haga posible que los seres humanos sean más libres y más felices. Feyerabend ha afirmado ya que junto a la ciencia hay muchos otros modos de afrontar los problemas de la humanidad. La ciencia, afirma, «es sólo *uno* de los muchos instrumentos inventados por el hombre para hacer frente a su ambiente. No es el único, no es infalible y ha llegado a ser demasiado potente, demasiado agrasiva y demasiado peligrosa para que se le pueda dejar las riendas sueltas» *(Ib.,* p. 179).

El extraordinario poder de la ciencia en el mundo de hoy, para Feyerabend, no depende en absoluto de una pretensión de «autoridad teórica», inexistente por las razones abundantemente ilustradas, sino de una fuerte «autoridad social» que tiene por el hecho de estar sostenida en todos los aspectos por los poderes estatales e institucionales. La educación pública inculca en todos los estados modernos el culto de la ciencia presentada como la forma más alta de la actividad racional y como el instrumento más eficaz para el perfeccionamiento y el progreso de la sociedad. El «nuevo iluminismo» debe combatir —dirá repetidamente Feyerabend también en los escritos posteriores— este estado de cosas. Se debe redimensionar el peso de la ciencia en nuestra sociedad, puesto que ella «no tiene una autoridad mayor de la que puede tener cualquier otra forma de vida. Sus objetivos no son realmente más importantes que las finalidades que rigen la vida en una comunidad religiosa o en una tribu unida por un mito».

Se ha luchado durante siglos, en el pasado, para conseguir la separación entre estado e iglesia con el fin de llegar a una mayor libertad y tole-

rancia en la sociedad; hoy se debe luchar para que aquella separación, ahora ya conseguida, sea «integrada por la separación entre estado y ciencia». Esta última separación, escribe Feyerabend en un pasaje que revela su profundo rechazo de una ciencia institucionalista y su exigencia irrenunciable de una sociedad libre, «puede ser nuestra única posibilidad de superar la febril barbarie de nuestra época científico-técnica y de conseguir una humanidad de la cual somos capaces pero que nunca hemos realizado plenamente» *(Ib.,* p. 244).

¿Qué hay que hacer, sigue Feyerabend, para favorecer la separación de la ciencia del estado y su consiguiente redimensionamiento? Hay que favorecer todas las formas de actividad habitualmente rechazadas y marginadas como «no científicas» y por lo tanto no dignas de ser perseguidas, es necesario difundir el conocimiento del hecho de que «la separación de ciencia y no ciencia es no sólo artificial sino también dañina para el progreso del conocimiento» *(Ib.,* p. 249). Algunas tribus primitivas tienen clasificaciones de plantas y animales más detalladas que las de la botánica y de la zoología «científicas», adoptan sistemas de medicina «no científica» que resultan mas eficaces que los «científicos».

Afirmar que no hay conocimiento fuera de la actividad racional de la ciencia equivale a contar fábulas que sólo convienen al sistema de poder existente. En el ensayo que lleva el significativo título de *Adiós a la razón*, de 1982, Feyerabend escribirá que no existe nada que corresponda a la palabra «ciencia» o a la palabra «racionalismo» (en *Sciencia come arte*, cit., p. 58). Él ve, por lo tanto, favorablemente el emerger y el afirmarse, en las sociedades evolucionadas de hoy, de formas de actividad cognoscitiva, terapéutica y de otro tipo, que compiten con la ciencia oficial. Todas ellas son elementos que dan confianza a quien lucha por un «nuevo iluminismo»: «Por esta razón, los intentos más recientes de revitalización de antiguas tradiciones, o de separar la ciencia y las instituciones ligadas a ella por las instituciones del estado, no son simplemente síntomas de una actividad no razonable, sino que son los primeros pasos provisionales hacia un nuevo iluminismo: los ciudadanos no aceptan ya los juicios de sus expertos; ya dan por descontado que lo mejor sea delegar los problemas difíciles en los especialistas; hacen aquello que se espera de personas maduras: es decir, se forman una opinión y actúan sobre la base de las conclusiones que han alcanzado» (Ib.). Lo que cuenta en una democracia, dirá aún más adelante, es la experiencia de sus ciudadanos, y no sólo de los expertos profesionales.

Partiendo de problemáticas interiores a la filosofía de la ciencia, el camino de Feyerabend ha sido, en comparación con el de otros epistemólogos, más complejo y variado, y lo ha conducido a las problemáticas políticas en las cuales su anarquismo metodológico llega a una visión democrática avanzada de nuestra sociedad y de la función, en ésta, de

aquello que llamamos comúnmente "ciencia" y de aquellas actividades comúnmente definidas como "no científicas". Feyerabend está en contra de esta distinción, que considera un obstáculo para el progreso del conocimiento y un freno para la mejora de la humanidad. Con sus conclusiones él sale fuera de la «filosofía de la ciencia» como tradicionalmente se entiende. Él la «liquida» de un modo radical, «disolviendo la ciencia en el conjunto vario y cambiante de las actividades humanas —antiguas y recientes— dirigidas a conocer y transformar la realidad en la cual vivimos. Él quita a aquella disciplina la materia sobre la cual trabaja. En este sentido sus conclusiones parecen revelar un "aire de familia" respecto a aquellas, por más que notablemente distintas, de un Foucault o de un Rorty.

1038. ¿DISOLUCIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA?

En el transcurso de unas tres décadas, desde las anticipaciones de H. Hanson y S. Toulmin a fines de los años cincuenta, y sobre todo desde la obra de 1962 de Kuhn, el debate teórico sobre las problemáticas epistemológicas ha llevado este campo de investigación a una situación muy precaria. En efecto, no sólo se ha dejado de lado la tradición iniciada alrededor del año 1930 por el positivismo lógico e implantada en particular en el área angloamericana con sus diferentes versiones (Carnap y Popper, además de figuras y posiciones menos difundidas), sino que la propia epistemología o filosofía de la ciencia en cuanto «disciplina» ha sido sometida abiertamente a discusión, sobre todo por obra de Feyerabend.

Feyerabend ha suscitado reacciones muy amplias pero no ha sido el único, en los últimos quince años, en poner bajo acusación la epistemología y en indicar vías de salida alternativas. Él, aunque fuera en una forma más radical y con un estilo a menudo poco «profesional» atestiguó con su obra aquello que puede definirse como el «espíritu del tiempo». Un espíritu caracterizado por la ruptura con las tradiciones disciplinarias —en particular ligadas, como ha sido el caso de la filosofía de la ciencia, a la filosofía analítica— y por la apertura hacia nuevos intereses filosóficos o, al decir de algunos (Rorty), post-filosóficos.

Esta ruptura y esta apertura han coincidido con la fuerte influencia ejercida sobre la filosofía angloamericana, iniciada sobre todo en la mitad de los años sesenta, por las filosofías, clásicas y recientes, de la cultura europea-continental. Una influencia que ha puesto fin a decenios de aislamiento recíproco que había dejado incomunicada el área angloamericana, dominada por la tradición analítica en sus dos versiones más importantes (positivismo lógico y filosofía del lenguaje ordinario) y el

área europeo-continental, dominada por las corrientes fenomenológicas, existencialísticas, hegelo-marxistas, estructuralísticas, hermenéuticas y post-estructuralísticas, todas ellas unidas por un fuerte interés filosófico en la historia.

El recurso a la historia, que se encuentra en la base de las revisiones teóricas con las cuales se ha iniciado el debate epistemológico post-positivístico alrededor de 1960, ha sido favorecido por la recuperación del interés, en el área angloamericana, por autores como Hegel, Marx, seguidos por Nietzsche, Heidegger (el segundo Heidegger) y, por lo tanto, por la difusión del conocimiento y por la influencia de las filosofías europeo-contientales más innovadoras: desde Foucault (introducido precisamente por autores interesados en la filosofía de la ciencia como por ejemplo I. Hacking hacia el año 1975) a Derrida, desde Gadamer a Habermas.

Los nombres y las posiciones teóricas de estos filósofos aparecen frecuentemente ahora ya, en los textos de los principales exponentes del debate epistemológico —o post-epistemológico, como quieren algunos— abierto por la obra de Kuhn y desarrollado y radicalizado con las intervenciones de Lakatos y sobre todo de Feyerabend. Hemos mencionado a J. Hacking, que en sus obras principales *(The Emergence of Probability* de 1975 y *Representing and Intervening* de 1983; esta última traducida al italiano con el título *Conoscere e sperimentare,* Roma-Barí, 1987) abandona una filosofía de la ciencia tradicionalemente basada en la problemática del conocimiento representativo y propone poner el acento sobre la intervención de la ciencia en la realidad, remitiéndose a la inspiración baconiana y a las sugerencias del pragmatismo. Podemos mencionar a Mary Hesse, fuertemente interesada en la historia y en la sociología de la ciencia y en lo que habían descuidado los historiadores como «no científico»: tanto en la obra *The Structure of Scientific Inference* de 1974, como, sobre todo, en la posterior colección de ensayos *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* de 1980, subraya la importancia que, para el desarrollo de la ciencia, han tenido las metáforas, las analogías, la imaginación; y sus puntos de referencia teórica no son sólo Toulmin, Kuhn, Feyerabend y Quine, sino tambine Habermas y Gadamer.

El filón hermenéutico, entre los demás importantes elementos teóricos europeo-continentales, es quizás el más presente: el mismo Kuhn comenzó en los años sesenta a utilizar términos y conceptos de dicho filón (en el prefacio a *La tensione essenziale,* 1977, cit., p. xv, confiesa que el término «hermenéutica» le era desconocido cinco años antes).

En particular, este filón, junto a la recuperación de temas pragmatísticos, de las teorías de Kuhn, del último Wittgenstein y del segundo Heidegger, desempeña un rol decisivo en la obra más importante de R. Rorty,

de 1979, *La filosofía e lo specchio della natura* (trad, ital., Milán, 1986). En esta obra, que es sin duda la más discutida en la cultura filosófica angloamericana de los últimos años, la crítica a la epistemología es de tipo abiertamente disolvente. Rorty ve y juzga la tradición analítica de este siglo como la última manifestación de una tradición epistemológica «fundacionalística» instaurada por Descartes, Locke y Kant (los fundamentos eran la mente, la razón, «reflejadoras» de la realidad) y contrastada por una tradición antifundamentalista que tiene sus exponentes más conocidos en Hegel, Nietzsche, Bergson, James y Dewey y en los más recientes Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Kuhn, Derrida y Gadamer. Según Rorty la tradición analítica (inaugurada por Russell), junto con la fenomenológica (inaugurada por Husserl), ha intentado construir nuevos «fundamentos» para la teoría del conocimiento y de la ciencia, recurriendo sobre todo al lenguaje. Pero se había estancado tanto por agotamiento interior como por las críticas procedentes de la tradición.

Inspirándose en parte en Kuhn (pero invirtiendo la escala de valores en la valoración de la fase normal y de la revolucionaria), en parte en Gadamer, Rorty quita a la tradición epistemológica cualquier título privilegiado con respecto al presunto valor cognoscitivo de la ciencia. La ciencia, la filosofía, la poesía, la historia, y en último análisis todas las actividades intelectuales de la humanidad son consideradas por Rorty como «voces» distintas, cada una con su autonomía y con su radio de influencia, en la «conversión» global de la humanidad. Pero ninguna provista de privilegios particulares.

Rorty —como se verá de una manera menos sumaria en el capítulo sobre la filosofía analítica— da el adiós a la epistemología, a la filosofía de la ciencia, a al teoría del conocimiento, a la filosofía profesional en general, y se aventura por el camino de la post-filosofía, caracterizada por una amplia libertad y variedad de intereses y por la ausencia de pretensiones absolutas: un camino que conduce, como especificará en su última obra *Contingency, Irony, Solidarity* de 1989 (trad, ital., Roma-Bari, 1989), a una condición de «liberalismo irónico», esto es, a la condición típica del intelectual democrático en una sociedad avanzada en el plano económico, social y civil.

BIBLIOGRAFÍA

1024-1038. La literatura critica sobre las más recientes posturas epistemológicas es inmensa. La obra de mayor utilidad para poseer un cuadro de las diferentes posiciones y para una riquísima bibliografía —puesta al día por G. Giorello en 1975— son la colección de ensayos de I. Lakatos y A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza,* Milán, 1976 (la edición original es de 1970). Sobre las temáticas afrontadas por Kuhn que se extiende también a las ciencias sociales es ya clásica la colección de ensayos de G. Gutting, *Paradigms and Paradoxes,* Notre Dame, 1980. De importancia, sobre este mismo tema, lo es también el fascículo monográfico de la revista «The Monist» (60, oct. 1977), preparado bajo la supervisión de R. Rorty. Pueden verse entre

otros L. Laudan, *Progress and Its Problems,* Berkely, 1977; I. B. Cohen, *Revolution in Science,* Cambridge, Mass., 1984; R. S. Cohén (a cargo de), *Essays in Memory of I, Lakatos,* Dordrecht, 1976; M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science,* Brighton, 1980; G. Holton, *The Scientific Imagination,* Cambridge, 1978; J. Passmore, *Recent Philosophers,* Londres, 1985; J. Hacking, *Representing and Intervening,* Cambridge, 1983.

Ulteriores indicaciones directas o indirectas, en la literatura critica prevalentemente italiana, pueden encontrarse en los siguientes textos: D. Antiseri, *Popper. Epistemología e societa aperta,* Roma, 1972; A. Rossi (a cargo de), *Popper e la filosofía della scienza,* Florencia, 1975; F. Barone, Il *neopositivismo lógico,* Roma-Barí, 1977 y 1986; E. Agazzi (a cargo de), *llconcetto diprogresso nella scienza,* Milán, 1976; Id., *La filosofía della scienza in Italia nel Novecento,* Milán, 1986; del mismo Agazzi puede verse la revista por el fundada en 1978, «Epistemología»; G. Giorello (a cargo de), *L'immagine della scienza,* Milán, 1977; F. Coniglione, *La scienza impossiblle. Dal popperismo alla critica del racionalismo,* Bolonia, 1980; S. Natoli (a cargo de), *La scienza e la critica del linguaggio,* Venecia, 1980; C. Howson (a cargo de), *Critica della ragione scientiflca,* Milán, 1981; M. Alcaro, *La crociata antiempiristica,* Milán, 1981; M. Pera-J. Pitt (a cargo de), *I mondi del progresso. Teorie e episodi della razionalita scienlifica,* Milán, 1985; M. Píattelli Palmarini (a cargo de), *Livelli di realilá,* Milán, 1984; G. Radnitzky-G. Andersson (a cargo de), *Progresso e razionalita della scienza,* Roma, 1984; I. Hacking (a cargo de), *Rivoluzioni scintifiche,* Roma, 1985; M. Massafra-F. Minazzi (a cargo de), *Il problema delle scienza nella realta contemporánea,* Milán, 1985; P. Rossi, I *ragni e le formiche,* Bolonia, 1986; G. Barbieri-P. Vidali (a cargo de), *La ragione possibili,* Milán, 1988; R. Egidi (a cargo de), *La svolta relativistlca nell'epistemologia contemporanea,* Milán, 1988; S. Poggi-M. Mugnai (a cargo de), *Tradizioni filosofiche e mutamenti scientifici,* Bolonia, 1990.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK. DESARROLLOS DE LA ÉTICA

de Franco Restaino

1039. AÑOS SETENTA: LA FILOSOFÍA POLÍTICA SE RENUEVA.

La obra de J. Rawls de 1971, *Una teoría de la justicia*, ha reabierto el debate de la filosofía política en el área angloamericana y ha representado un giro radical en este ámbito de problemáticas. Su efecto es parangonable al producido, en la filosofía de la ciencia, por la obra de Kuhn de 1962 *La estructura de las revoluciones científicas.* Después de la publicación de la obra de Rawls, en efecto, ha cambiado el horizonte teórico dentro del cual el debate entre filósofos de la política se ha vuelto a encender de un modo vivaz y con aportaciones de gran relieve: en particular las de R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, de 1974, y de R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, de 1977, que constituyen respuestas a Rawls y propuestas radicalmente diferentes respecto a los problemas clave afrontados por Rawls.

Este debate ha correspondido y ha afectado casi exclusivamente al área angloamericana por razones bien precisas. Esta área, a diferencia de la europea-continental, había permanecido inmune, en nuestro siglo, a la influencia del marxismo, tanto en su forma originaria como en la forma que le dieron el leninismo y sus derivaciones. La tradición de filosofía política que había predominado había sido la liberal, sobre todo en la versión utilitarística que, iniciada por Hulme y por Bentham, había encontrado su exposición clásica en el ensayo de J. S. Mill *On Liberty,* de 1859. B. Russell en Gran Bretaña y J. Dewey en los Estados Unidos, habían dado a esta tradición una impronta muy democrática en el período comprendido entre las dos guerras. Después de la segunda guerra mundial una nueva versión del liberalismo había sido propuesta de forma militante y antitotalitaria por K. Popper en la afortunadísima y muy influyente obra de 1945 *La sociedad abierta y sus enemigos,* que se resentía de la inminente "guerra fría" entre el Occidente liberal (el "mundo liberal") y el Oriente hegemonizado por el pseudosocialismo de la Unión Soviética. En los años cincuenta y sesenta, siempre en el área angloamericana, el clima de la guerra fría se va agotando poco a poco y la tradición teórica liberal se reafirma en formas más serenas y con perspectivas políticas diferenciadas: desde el liberalismo conservador de F. A. Hayek o de M. Oakeshott al más democrático de H. Hart, I. Berlín y otros.

En los mismos decenios la situación se desarrollaba de manera diferente en la Europa continental. Aquí el problema clave, en filosofía política, estaba representado por la tradición marxista, que en los años diez y veinte había sido diversamente enriquecida con contribuciones teóricas significativas sobre todo en el área centro-europea: desde R. Luxemburg a G. Lukács, de E. Bloch a K. Korsch, de Lenin hasta —en los años treinta— Gramsci y los teóricos frankfurteses (Horkheimer, Adorno y Marcuse) y sus amigos (Benjamin). La línea vencedora había sido la leninista, a cuya sombra creció y se constituyó como doctrina oficial de un Estado y de un movimiento comunista internacional la ortidoxia marxista-leninista que sofocó cualquier intento de replanteamiento crítico. Entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta resurge en la Europa continental, fuera del área soviética, todo aquello que había sido sofocado en los decenios anteriores. Reaparecen o aparecen por primera vez en algunas áreas los autores que hemos mencionado. Es la época dorada del llamado «marxismo occidental», con el cual dialogan sea la tradición liberal, sean distintas fes religiosas y filosóficas hasta entonces muy críticas con el marxismo: el punto más significativo de la nueva fortuna del marxismo está representado por la *Crítica de la razón dialéctica* de J. P. Sartre de 1960, el cual afirma solemnemente que le marxismo es «la filosofía de nuestro tiempo» dentro del cual el mismo existencialismo se piensa y se sitúa.

En los años sesenta se someten a discusión, en formas a veces radicales, las tradiciones teóricas políticas dominantes en el área angloamericana y en la europeo-continental. En el área angloamericana son sobre todo los movimientos por los derechos civiles, vinculados a las minorías de color, los que organizan la oposición a la intervención estadounidense en el Vietnam, y después los movimientos para la liberación de las mujeres, que atacan «desde la izquierda» el «sistema» liberal y las teorías que lo defienden; ataques de derecha provienen de los sectores que juzgan aquel sistema demasiado tolerante y permisivo hacia las jóvenes generaciones, las minorías, los drogadictos, etc. En el área europeo-continental toda la tradición marxista, tanto la ortodoxa en el poder como la heterodoxa en la oposición en los países «occidentales» (el marxismo occidental), se somete también a discusión. También aquí son sobre todo las jóvenes generaciones politizadas las que buscan nuevas vías de imaginación e inventiva teórica y de organización, fuera de las ofrecidas sea por la tradición marxista sea por la liberal. Inicialmente influidos por algunas posiciones teóricas heterodoxas (Marcuse y Mao), las abandonan también en el curso de pocos años, dispersándose en muchas direcciones prácticas y teóricas que nada tienen que ver con la tradición marxista. A parte del breve pero ruidoso episodio de los «nouveaux philosophes», el Foucault de los años sesenta (microfísica del poder y consiguiente microfísica de la opo-

sición) puede mejor que nadie ejemplarizar en el plano teórico el anti y el post-marxismo de la Europa continental.

Sobre este fondo, práctico y teórico, se sitúa la recuperación del debate filosófico sobre problemáticas políticas iniciado en el área angloamericana en los años sesenta y con la obra de Rawls. Una recuperación que tiene un equivalente europeo, pero con características diversas, en el sentido de que el político es solamente uno de los aspectos de un pensamiento filosófico más complejo, en las propuestas teóricas avanzadas en aquellos mismos años por J. Habermas. Del mismo modo que Rawls, en efecto, se propone defender la tradición liberal dándole un nuevo fundamento (contractualístico y ya no utilitarístico), también Habermas se propone defender el marxismo enriqueciéndolo con nuevas aportaciones teóricas y dándole, de algún modo, un nuevo fundamento. Los respectivos puntos de llegada (una teoría contractualística de la justicia en Rawls, una teoría de la acción comunicativa en Habermas) señalan una paralela distanciación de la formas habituales de las respectivas tradiciones de pertenencia.

En este capitulo no nos ocuparemos de Habermas, cuyo pensamiento no es reducible sólo a la filosofía política. Nos ocuparemos de Rawls y de Nozick, sobre todo, en cuanto son los protagonistas principales del debate de filosofía política que en estos últimos años ha llevado nuevamente a un primer plano un ámbito problemático anteriormente marginado y frecuentado únicamente por «adictos a los trabajos». Las obras de estos protagonistas son ya un patrimonio común no sólo de los filósofos políticos, sino de los filósofos de la moral, del derecho, de la economía y de varias ciencias humanas. Quien se ocupa de filosofía hoy no puede ignorar las contribuciones teóricas de estos pensadores, que han superado los límites de su disciplina y los han «traspasado» hasta la filosofía sin adjetivos.

1040. RAWLS: UNA TEORÍA CONTRACTUALÍSTICA DE LA JUSTICIA.

JOHN RAWLS (1921) es el autor de un solo gran libro, *Una teoría de la justicia* de 1971, precedido y seguido de pocos pero importantes artículos que preparan la obra o que especifican algunos de sus temas. Entre estos artículos recordamos *Justice as Fairness* de 1958, *The Sense of Justice* de 1963, *Distributive Justice* de 1967, *Kantian Constructivism in Moral Theory* de 1980 y *Social Unity and Primary Goods* de 1982. Formado en Princeton, depués de haber pasado por Oxford se trasladó definitivamente a Harward en 1962, y en aquella prestigiosa universidad impartió clases teniendo como colega a su principal antagonista en el plano teórico, R. Nozick.

Su libro, se ha dicho, ha abierto una nueva época en la filosofía política y, en el ámbito de la filosofía profesional, ha señalado el fin de la influencia del positivismo lógico y de la filosofía del lenguaje ordinario en el campo disciplinar. En este sentido, como alternativa a la filosofía analítica dominante en sus dos tendencias, ha desempeñado un rol parecido al de la obra de Kuhn en la filosofía de la ciencia.

Más en general, en el plano propiamente filosófico, su teoría se propone explícitamente como alternativa a la tradición utilitarista dominante en sus diversas formas desde hace más de un siglo en el área angloamericana. A la línea utilitarística inspirada en Hume, Bentham y Mill, contrapone la contractualística inspirada en Locke, Rousseau y sobre todo Kant: «La teoría resultante tiene una naturaleza profundamente kantiana» *(Una teoria della giustizia,* trad, ital., Milán, 1983, p. 14). Como veremos, la inspiración kantiana será repetidamente subrayada en el curso de la obra, cuyas tesis, afirma con espíritu de modestia su autor, no tienen pretensión de originaliodad, siendo —las principales— «clásicas y bien conocidas».

El objetivo general de la teoría es delinear la imagen "justificada" de una sociedad bien regulada que armoniza de manera equilibrada y aceptable universalemente los dos aspectos clave de toda sociedad: libertad (esfera perteneciente a los derechos de los individuos) y justicia (esfera perteneciente a la distribución de los bienes en un cuadro interindividual, social).

1041. RAWLS: POSICIÓN ORIGINARIA, VELO DE IGNORANCIA, EQUIDAD.

Como se ha podido constatar por el título de la obra de 1971 y por algunos importantes artículos, el tema de la justicia aparece enseguida como el preeminente en la elaboración teórica de Rawls, aunque, como se verá, se insistirá repetidamente en la prioridad del principio de libertad en el curso de aquella elaboración.

La justicia, para Rawls, «es el primer requisito de las instituciones sociales, así como la verdad lo es para los sistemas de pensamiento. Igual que una teoría debe ser abandonada o corregida si no es verdadera, también leyes e instituciones deben ser reformadas o abolidas si resultan injustas. Sobre la verdad y sobre la justicia, que constituyen «las virtudes principales de las actividades humanas», los compromisos no son posibles. La justici, además, garantiza la libertad de los individuos, de la cual Rawls en el inicio de la obra afirma la individualidad y por lo tanto la prioridad: «Toda persona posee una inviolabilidad basada en la justicia sobre la cual ni siquiera el bienestar de la sociedad en su totalidad puede prevalecer. Por estas razones la justicia niega que la pérdida de libertad

para alguien pueda ser justificada por beneficios mayores disfrutados por otros» *(Ib.*, p. 21). Tesis, como se ve claramente, opuesta a la utilitarística, respecto a la cual Rawls expresa de manera recurrente su rechazo y su crítica.

La libertad individual, por lo tanto, constituye una especie de «absoluto» en una sociedad justa, que si efectivamente es tal, garantiza esta prioridad. El interés político principal de Rawls, por lo tanto, está dirigido a establecer el origen, la justificación y los aspectos esenciales de una sociedad justa. Rawls advierte enseguida que no pretende ocuparse de una sociedad determinada sino de la «estructura fundamental de la sociedad», o más exactamente del «modo en que las mayores instituciones sociales distribuyen los deberes y derechos fundamentales y determinan la subdivisión de los beneficios de la cooperación social» *(Ib.*, p. 24).

El procedimiento seguido por Rawls en la búsqueda de soluciones a este problema se inspira explícitamente en las teorías contractualísticas de Locke, Rouseau y Kant (se excluye motivadamente la de Hobbes), de las cuales, sin embargo, se separa en cuanto no presupone, en el origen del contrato, un simple «estado de naturaleza» (a esto, en cambio, recurrirá, como veremos, su adversario Nozick). Rawls pide al lector que imagine una situación inicial, o «posición originaria», caracterizada de manera muy precisa y circunstanciada por dos aspectos necesarios y suficientes para la determinación del "contrato": «velo de ignorancia» y «equidad».

Cada vez que habla de situación inicial o posición originaria Rawls advirte que no se trata de un estado de cosas que se verifica realmente sino de una situación hipotética, correspondiente al estado de naturaleza de los contractualistas, entre los cuales, los más conscientes — especialmente Kant—, sabían bien que se trataba de una ficción teórica. En la posición originaria las partes, es decir, los individuos, están en condicones de igualdad, y por lo tanto se encuentran en una situación de «equidad»; la igualdad, y por lo tanto la equidad, son el fruto de otra condición, que Rawls, de un modo eficaz, define como «velo de ignorancia». Es ésta condición por la cual las partes en la posición originaria tienen presentes solamente conceptos e intereses y valores generales, mientras que sufren de una especie de amnesia respecto a todo aquello que pueda referirse a hechos e intereses personales. A causa de un velo de ignorancia ninguno de los individuos en la posición originaria «conoce su puesto en la sociedad, su posición de clase o su status social, la parte que la fortuna le asigna en la subdivisión de las dotes naturales, su inteligencia, fuerza, etc.». Las partes están presentes pues en condiciones idénticas, de igualdad, como «racionales» y «recíprocamente desinteresadas», indiferentes a los intereses personales propios o ajenos, por lo cual ninguna de ellas tiene ventaja o desventaja por el velo de ignorancia, que garantiza, en cambio, condiciones de «equidad».

En esta posición originaria, sobre cuya caracterización Rawls vuelve en diversos puntos de la obra, las partes se encuentran en la condición «equitativa» que les permite llegar a aquello que los contractualistas llaman «contrato» y que Raws llama «elección de los principios de justicia». Rawls define a menudo la justicia como equidad, pero los dos conceptos no coinciden: «Los principios de justicia se escogen bajo un velo de ignorancia», «son el resultado de un acuerdo o contratación equitativa», «están convenidos en una condición inicial equitativa» *(Ib.,* p. 28). Justicia como equidad significa por lo tanto que la justicia es fruto y resultado de una elección efectuada por individuos en condiciones de equidad.

Veremos dentro de poco cuáles son los principios de justicia —sobre los cuales se basa la entera teoría de Rawls— elegidos en condiciones de velo de ignorancia o de equidad en la posición originaria, que constituyen su premisa y su condición de nacimiento. Aquí nos interesa subrayar las motivaciones fisosóficas y éticas más profundas del concepto de posición originaria (con sus anejos de velo de ignorancia y equidad), tal como emergen en el curso de la obra, en particular referidas a la específica teoría de Kant.

Rawls refiere explícitamente a Kant la teoría de la generalidad y universalidad de los principios de justicia elegidos en la posición originaria, en cuanto las partes interesadas se encuentran en la condición definida, en la ética kantiana, como «autonomía», o sea de personas racionales, libres e iguales. Si no hubiera el velo de ignorancia, que pone entre paréntesis, hace olvidar, hechos e intereses personales, las personas en la posición originaria se encontrarían actuando en condiciones de heteronomía. Rawls hace propia la concepción kantiana que diferencia radicalmente entre autonomía y heteronomía en el terreno moral, y afirma que «la descripción de la posición originaria es un intento de interpretar esta concepción» *(Ib.,* p. 216). Un pasaje de esta misma página define con eficacia la relación Rawls-Kant sobre este punto clave de la teoría de la justicia: «Creo que Kant ha sostenido que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada posible de su naturaleza de ser racional libre e igual. Los principios básicos con los cuales actúa no son adoptados a causa de su posición social o de sus dotes naturales, o en función del particular tipo de sociedad en la cual vive, o de aquello que él quiere tener. Actuar en base a estos principios significaría actuar de manera heterónoma. El velo de ignorancia priva a la persona, en la posición originaria, de los conocimientos que la pondrían en condiciones de elegir principios heterónomos. Las partes llegan juntas a su elección, en cuanto personas racionales libres e iguales, conociendo solamente aquellas circunstancias que hacen surgir la necesidad de principios de justicia».

Rawls profundiza ulteriormente su unión con Kant cuando vincula la descripción de la posición originaria a la idea kantiana del «yo nouménico», es decir, de persona incondicionadamente libre y racional, y sugiere considerar aquella descripción suya «como el punto de vista desde el cual el yo nouménico ve el mundo»; aquella descripción, en efecto, «interpreta el punto de vista de los yo nouménicos sobre lo que significa ser racional, libre e igual» *(Ib.,* p. 219). Son personas «autónomas» por lo tanto, y no «heterónomas», las de la posición originaria; racionales, libres e iguales en el sentido kantiano pero también rouseauniano: «El objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rouseau de que libertad es actuar de acuerdo con la ley que nosotros mismos nos damos. Y esto conduce no tanto a una moralidad de mando austero, cuanto a una ética de mutuo respeto y de estima de sí» *(Ib.).*

La analogía entre la posición originaria y la autonomía moral de los yo nouménicos comporta, en fin, otra analogía, relativa al resultado de la «elección» que se efectúa en aquella posición por parte de los individuos racionales libres e iguales: se trata de los principios de justicia, los cuales, afirma Rawls, «son también imperativos categóricos en el sentido de Kant: En efecto, con imperativo categórico Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza de ser racional, libre e igual» *(Ib.,* p. 217), o sea a una persona en condición de «velo de ignorancia» y de «equidad». Faltando esta condición, no se trataría de imperativo categórico, sino de imperativo hipotético, es decir, de impulso a cumplir ciertas acciones para obtener ciertos fines particulares y no generales o universales.

El modelo teórico que constituye la base de la teoría de la justicia de Rawls parece, en este punto, completo. Descartada la tradición utilitarística (llevaría a imperativos hipotéticos y no categóricos) Rawls ha recuperado, rescatándola de lejanas áreas de confinamiento en las cuales había sido marginada desde hace dos siglos, la tradición contractualística en su punto más alto de profundización teórica, el representado por Kant. Sobre esta tradición ahora Rawls construye su original teoría de la justicia, pasando de la descripción de la posición originaria a la de la elección de los principios de justicia y de su articulación como fundamentos de la «estructura fundamental» de una sociedad bien regulada.

1042. RAWLS: LA ELECCIÓN DE LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA.

Rawls, como acabamos de ver, refiere claramente a Kant la caracterización «moral» de los individuos en la posición originaria y, por lo tanto, también la elección de los principios que estos individuos operan. Una elección que, en la obra de Rawls, habría aparecido más plausiblemente

motivada si estas referencias puntuales y explícitas a Kant hubieran sido propuestas cuando se habla de ellas por primera vez. Él insiste, en efecto, sobre las motivaciones "morales", en el sentido kantiano, de tal elección, que excluyen inmediatamente las motivaciones de tipo utilitarístico. Los principios de justicia, que se refieren a la estructura fundamental de la sociedad, son fruto de un acuerdo entre personas morales (racionales, libres e iguales) cuyo interés común «no es formar parte de una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, sino la aceptación de ciertos principios morales» *(Ib.,* p. 31). Sólo después de la aceptación de estos principios se podrá pasar a la fase "constituyente" que dará origen a la sociedad.

Rawls reconoce que el problema de la elección de los principios es «extremadamente complicado»; no obstante, considera que se pueden individuar, teniendo en cuenta las condiciones de la posición originaria (velo de ignorancia y equidad), dos direcciones de elección que llevarán a dos principios de justicia fundamentales: «El primero requiere la igualdad en la asignación de los derechos y de los deberes fundamentales, el segundo sostiene que las desigualdades económicas y sociales, como las de riqueza y poder, son justas sólo si producen beneficios compensatorios para cada uno, y en particular para los miembros menos favorecidos por la sociedad. Estos principios excluyen la posibilidad de justificar las instituciones en base al hecho de que los sacrificios de algunos son compensados por un mayor bien añadido. El hecho de que algunos tengan menos para que otros prosperen puede ser útil, pero no es justo» *(Ib.,* p. 30). Apenas hace falta subrayar, en estas últimas palabras, una ulterior distanciación del utilitarismo.

El primer principio, por lo tanto, apunta a la salvaguarda de las libertades individuales, que deben ser "iguales" para cada uno; el segundo tiene que ver con la distribución de los recursos, y en este caso Rawls considera como criterio y punto de referencia fundamental la condición de los «menos afortunados»: las desigualdades son admitidas, siempre que comporten alguna ventaja a estos últimos miembros de la sociedad (éste será uno de los conceptos más discutidos de la teoría de la justicia de Rawls).

Rawls se detiene de forma recurrente sobre este problema de los dos principios de justicia, que reformula en diferentes y cada vez menos aproximativas versiones en el curso de la obra. Aquello que subraya repetidamente es el hecho de que los individuos que eligen los dos principios no se mueven por intenciones particularísticas, sino por intenciones morales: no son empujados por lo tanto por motivaciones egoístas (pensar sólo en sí mismo) o utilitarísticas (pensar en la mayoría), sino por motivaciones morales "incondicionadas" al modo kantiano (pensar en la generalidad y universalidad, o sea, en la totalidad).

La primera formulación de los dos principios, sobre la base de dichas motivaciones morales, es pues la siguiente: «Primero: cada persona tiene un igual derecho a la más amplia libertad fundamental compatible con una libertad parecida para los otros. Segundo: las desigualdades sociales y económicas deben estar combinadas de modo que sean: a) razonablemente en beneficio de cada uno; b) ligadas a cargas y posiciones abiertas a todos» *(Ib.,* p. 66). La libertad fundamental de la cual habla el primer principio, y que debe ser compartida de manera igual por todos, se articula en las siguientes libertades: la política (derecho de voto, activo y pasivo), la de palabra y de reunión, la de conciencia y de pensamiento, la personal y de posesión de propiedades personales y, en fin, la libertad frente al arresto y la detención arbitrarios. Esta primera libertad, civil y política, es inviolable y prioritaria respecto a lo que se contempla en el segundo principio, que atañe a la distribución de la renta y de la riqueza por una parte, y la estructura de los organismos caracterizados por diferencias de autoridad y responsabilidad por otra. Las diferencias y desigualdades en la distribución de la renta no deben causar daño a nadie, porque en tal caso serían «injustas»; pero son admitidas si son una ventaja para todos, y en particular para los menos afortunados. Los cargos (autoridad, responsabilidad), en fin, deben estar abiertos a todos: debe haber, en este campo, igualdad de oportunidades. Todos los valores sociales (libertad, bienes, cargos) en una sociedad bien regulada, o sea fundada sobre los dos principios de justicia, «deben ser distribuidos de igual modo, a menos que una distribución desigual, de uno o de todos estos valores, no sea en beneficio de cada uno. La injusticia, por lo tanto, coincide simplemente con las desigualdades que no son beneficio de todos» *(Ib,* p. 67).

De este modo Rawls ha definido en los términos más generales una sociedad en la cual domina la justicia y una sociedad en la cual domina la injusticia. A estas caracterizaciones muy generales siguen en el texto numerosas ejemplarizaciones, especificaciones y precisiones, desarrolladas de manera minuciosa pero siempre clara. En el plano más propiamente teórico el interés mayor del autor se dirige al segundo de los dos principios, que es profundizado y articulado siguiendo las posibles aplicaciones en el ámbito de una sociedad justa. En el centro de las reflexiones de Rawls sobre este principio está el problema, como se ha mencionado anteriormente, de los «menos aventajados», o sea de cómo la sociedad justa debe "tratar" a sus miembros menos favorecidos.

Rawls se da cuenta de la dificultad de definir, en el ámbito de una sociedad, el «grupo menos favorecido», y de la imposibilidad de evitar «una cierta arbitrariedad» al definirlo. Menos favorecidos son aquellos que se encuentran en condiciones económicas precarias, pero también aquellos que por razones naturales no dependientes de la sociedad, se

hallan menos aventajados respecto a la media. En ambos casos, las desventajas que caracterizan a tales individuos son «inmerecidas» y requieren, según Rawls, una «reparación». Rawls eleva además al status de «principio» la obligación de la sociedad de «reparar» las desventajas sociales, económicas o naturales que definen al grupo menos favorecido. No es calificable como justo o injusto el hecho de que existan individuos menos favorecidos dentro de la sociedad; se lo puede calificar, en cambio, como un «hecho natural». «Aquello que es justo o injusto es el modo en que las instituciones tratan estos hechos. Las sociedades aristocráticas o de castas hacen de estos hechos contingentes la base adscriptiva sobre la cual se asigna la pertenencia a una clase social más o menos cerrada y privilegiada» *(Ib.,* p. 99). El principio de reparación, que debe caracterizar una sociedad justa, afirma en cambio «que si se quiere tratar igualmente a todas las personas, y si se quiere asegurar a todos una efectiva igualdad de oportunidades, la sociedad debe prestar mayor atención a aquellos que han nacido con menos dotes o en posiciones sociales menos favorables. La idea es la de reparar injusticias causadas, en dirección de la igualdad. Para obtener este objetivo se deberían emplear más recursos en la educación de los menos inteligentes que en la de los más dotados, por lo menos en un determinado período de la vida, el de los primeros años de escuela» *(Ib.,* p. 97).

Al principio de reparación que de todos modos representa «uno de los elementos de nuestra concepción de la justicia, se añade, con fines más amplios y siempre inclinados a garantizar la igualdad de oportunidades tanto en el presente como en el futuro, otro principio mucho más importante y esencial en una sociedad bien regulada: el principio de diferencia. Éste, en lugar de partir de la condición de los menos aventajados, parte de la de los más aventajados, y «requiere que las mayores expectativas de los más aventajados contribuyan a las perspectivas de los que lo son menos» *(Ib.,* p. 93). El principio de diferencia desempeña un rol central en la realización del segundo principio de justicia: implica y utiliza el principio de reparación, que es de una única dirección (remediar las ofensas inmerecidas de los menos aventajados), y «expresa una condición de reciprocidad. Es un principio de beneficio recíproco» *(Ib.,* p. 99). Es igualitario, tiende a un equilibrio proyectado hacia el futuro, parte del presupuesto, esencial en una sociedad bien regulada, de que «el bienestar de cada uno depende de un esquema de cooperación social, a falta del cual nadie podría tener una existencia satisfactoria» *(Ib.).*

Sobre este principio de diferencia, que más adelante vinculará a la regla del maximin, Rawls escribe páginas muy refinadas tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista ético. Refiriéndose a los principios de la revolución francesa, libertad, igualdad, fraternidad, observa cómo el último de estos principios ha sido normalmente

descuidado y ha «tenido siempre un rol secundario en la teoría de la democracia». Pues bien, el principio de diferencia puede dar, finalmente, una interpretación satisfactoria y un apoyo teórico y práctico precisamente al principio de fraternidad, convirtiéndolo en un elemento esencial de una teoría democrática de la sociedad justa. Encuentra su ejemplarización «natural» en el ámbito de la vida de una familia bien regulada y es extensible a toda la sociedad con efectos de equilibrio y de proyección en el futuro de la exigencias de igualdad que expresa: «El principio de diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad; o sea a la idea de no desear mayores ventajas, a menos que eso no sea en beneficio de aquellos que están menos bien. La familia, en términos ideales, pero a menudo también en la práctica, es uno de los lugares en los cuales el principio de maximizar la suma de las ventajas es rechazado. En general, los miembros de una familia no desean tener ventajas, a menos que ello promueva los intereses de los miembros restantes. Querer actuar según el principio de diferencia tiene exactamente las mismas consecuencias. Aquellos que se encuentran en las condiciones mejores desean obtener mayores beneficios solamente en el interior de un esquema en el cual eso es en beneficio de los menos afortunados» *(Ib.,* p. 101).

Llegado a este punto, Rawls puede conectar eficazmente su teoría de la justicia, en la interpretación democrática, a los tres principios de la revolución francesa: «Podemos asociar a las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad la interpretación democrática de los principios de justicia del modo siguiente: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad del primer principio unida a la igualdad de oportunidades equitativa, y la fraternidad al principio de diferencia. De este modo hemos encontrado un espacio para el concepto de fraternidad en el interior de la interpretación democrática de los dos princios» *(Ib.,* p. 102).

El principio de diferencia, como hemos mencionado más arriba, es vinculado por Rawls a la regla del maximin (abreviación de «máximum minimorum), sacada de las teorías de los juegos y de las teorías económicas: según dicha regla el objetivo óptimo, en determionados juegos o en determinadas transacciones económicas, es el de maximizar las ganancias mínimas (a la que corresponde la regla del minimax, que es la de minimizar las pérdidas máximas). Trasladada al ámbito de la teoría de la justicia, dicha regla se refiere a las relaciones entre los más desaventajados y los menos desaventajados, y hace que se considere el sistema social «desde el punto de vista del individuo representativo más desaventajado. Las desigualdades son permitidas cuando maximizan, o por lo menos contribuyen generalmente a mejorar, las espectativas a largo plazo del grupo menos afortunado de la sociedad» *(Ib.,* ps. 136-37).

A la regla del maximin se atienen, según Rawls, los individuos en la posición originaria cuando eligen los dos principios de justicia, que constituyen en efecto «la solución maximin al problema de la justicia social. Existe una analogía entre los dos principios y la regla del maximin para la elección en condiciones de incertidumbre» (Ib., p. 137). En efecto, en la posición originaria, dada la condición del velo originario, nadie sabe qué fin tendrá en la sociedad, esto es, si acabará entre los más aventajados o los menos aventajados. En esta incertidumbre de perspectivas la elección éticamente más justa (apuntar al beneficio de todos, no de uno mismo o de la mayor parte) coincide con la elección también económicamente y socialmente más equitativa, precisamente la de maximin, por lo cual los dos principios elegidos resultan ser, según esta regla, «una adecuada concepción mínima de la justicia en una situación de gran incertidumbre» *(Ib.,* p. 155).

También en esta ocasión Rawls rechaza el criterio utilitarístico como base posible de la elección y recurre explícitamente, para proporcionar ulteriores motivaciones morales, a la conocida doctrina kantiana según la cual se deben «tratar a los hombres como fines en sí y nunca como simples medios» *(Ib.,* p. 158). En efecto, no es la impersonalidad de la que hablan Hume y A. Smith, en su teoría del observador imparcial, lo que constituye el punto de vista de los individuos en la posición originaria, sino la imparcialidad, o sea la universalidad de la que habla Kant, el pensar en todos y no sólo en alguien on sí mismo: «El error de la doctrina utilitarista está en cambiar la imposibilidad por la imparcialidad» *(Ib.,* p. 116). Los dos principios de justicia, y los que están ligados a ellos (principio de diferencia, principio de reparación), son pues, insiste Rawls, el fruto de una elección ética de tipo kantiano.

1043. RAWLS: LOS PRINCIPIOS, LAS INSTITUCIONES, LOS INDIVIDUOS.

Rawls ahora ya ha determinado eficazmente las condiciones de partida para la constitución de una sociedad justa. Ha repetido diversas veces que no intenta estudiar una sociedad específica, ejemplificable, sino una sociedad justa: esto es, aquella que debería constituirse llevando a realización los dos principios de justicia elegidos en la posición originaria. El paso es, por lo tanto, de una condición predominantemente ética (elección de los dos principios) a una condición predominantemente política (elección de las instituciones conformes a los dos principios). Este paso se produce con la salida de los individuos de la posición originaria, con la eliminación del velo de ignorancia, y con el empeño en la construcción de formas institucionales que sean conformes a los dos principios de justicia.

Rawls considera que una democracia constitucional representa un procedimiento justo para poner en marcha el paso desde la posición originaria a la elaboración de las diversas formas institucionales necesarias para el funcionamiento de una sociedad justa: «Supongo que las partes, después de haber adoptado los principios de justicia en la posición originaria, pasan a una asamblea constituyente *[constitutional convention]*. En este momento, deben decidir sobre la justicia de las formas políticas y elegir una constitución; son, por así decir, delegados a esta asamblea. De acuerdo con los vínculos para los principios de justicia ya elegidos, las partes deben proponer un sistema para los poderes constitucionales de gobierno y para los derechos fundamentales de los ciudadanos. Es en esta fase cuando ellas valoran la justicia de los procedimientos para ocuparse de las diversas opiniones políticas. Puesto que ya hay un acuerdo sobre la concepción de la justicia apropiada, el velo de ignorancia es parcialmente levantado» *(Ib.,* p. 172).

Parcialmente levantado, precisa Rawls, en cuanto las partes conocen principios generales de la teoría social, hechos generales de su sociedad, pero no a los individuos ni las condiciones de hecho de sí mismos y de los demás. La tarea a la que ellos se enfrentan es la de «elegir la constitución justa más eficaz, o sea aquella que satisface los principios de justicia, y está proyectada del mejor modo posible para conducir a una legislación justa y eficaz» *(Ib.)*.

¿Cuál es, según Rawls, el procedimiento que permite afrontar de un modo justo dicha tarea? La respuesta a esta pregunta la da la tesis según la cual al primer principio de justicia (relativo a las libertades fundamentales) le corresponde la verdadera fase constituyente, mientras que al segundo principio (relativo a la distribución de los recursos y a la garantía de la igualdad de oportunidades para los cargos y cosas parecidas) le corresponde la fase legislativa. Estas dos fases corresponden, en el orden de prioridad de su operar, al orden de prioridad entre los dos principios de justicia, por lo cual «la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo se refleja en la prioridad de una asamblea constituyente respecto al estadio legislativo» *(Ib.,* p. 174).

Rawls indica pues las tareas específicas, por más que de carácter muy general, de las dos fases constitutivas de una sociedad justa: «El primer principio de igual libertad es el standard primario para la asamblea constituyente. Sus requisitos principales son que los derechos fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y de pensamiento estén protegidos, y que el proceso político en su totalidad sea un procedimiento justo. La constitución establece pues un *status* estable común de igual ciudadanía y realiza la justicia política. El segundo principio entra en juego en el estadio legislativo. Requiere que las políticas sociales y económicas acaben en la maximización de las expectativas a largo plazo de los me-

nos aventajados, en condición de una igualdad de oportunidades equitativa, y a condición de que se mantengan las libertades iguales. En este momento interviene el entero campo de los hechos generales económicos y sociales» *(Ib.).* Rawls añade todavía un último estadio, posterior al legislativo y dependiente de éste, pero que tiene una función puramente aplicativa de cuanto ha deliberado el legislativo: es el estadio «de la aplicación, por parte de jueces y administradores, de las normas a los casos particulares, y de su respeto, en general, por parte de los ciudadanos. En este estadio, cada uno tiene pleno acceso a todos los hechos» *(Ib.).* Es decir, en este punto, cae completamente el velo de ignorancia.

Rawls precisa que el esquema del paso de los dos principios de justicia a las fases constituyente y legislativa, es un esquema teórico y no «una descripción de cómo funcionan realmente las asambleas constituyentes y las legislativas» *(Ib.,* p. 175). Dicho paso señala «una serie de puntos de vista» a los que deberían conformarse individuos racionales libres e iguales en la construcción de una sociedad justa después de haber salido de la posición originaria con la elección de los dos principios de justicia.

Rawls procede pues a «especificar» los puntos de vista relativos a los dos principios y a las fases que les corresponden, la constituyente y la legislativa. En la primera se detiene en particular sobre el concepto de libertad, en su teoría, como sabemos, tiene una prioridad absoluta sobre la que se remite de modo recurrente.

La libertad se articula en las libertades de conciencia y en la política, en los principios de tolerancia y en el «gobierno de la ley», tiene prioridad sobre la justicia y «sólo puede limitarse en nombre de la libertad misma» en dos casos que Rawls indica y después precisa de manera minuciosa: «Las libertades fundamentales pueden ser más o menos extensas aun siendo iguales, o bien desiguales. Si la libertad es menos extensa, el ciudadano representativo debe asegurarse de que esto es, en resumidas cuentas, una ganancia para su libertad; y si la libertad es desigual, la libertad de aquellos que tienen menos debe ser asegurada de un modo mejor. En ambos casos, la justificación procede en referencia al entero sistema de las libertades iguales» *(Ib.,* p. 210). Rawls pone como ejemplo del primer caso la esclavitud y la servidumbre, que históricamente han desempeñado un papel positivo, y han resultado aceptables, sólo por el hecho de que mejoraban una praxis precedente peor (los prisioneros, al final de una batalla o de una guerra, eran ejecutados); no son admisibles «mediante la apelación cuando se hacen hereditarios «mediante la apelación a las limitaciones naturales o históricas» *(Ib.,* p. 213).

Para la segunda fase, la legislativa, que tiene como objeto específico la justicia económica y social, Rawls sostiene que esta última, en la consideración del legislador, debe tener la «prioridad respecto a la eficiencia» *(Ib.,* p. 223). Lo cual significa que la fase legislativa debe tener pre-

senté siempre el principio de diferencia (y la regla del maximin) de manera que cualquier medida económica y social tenga como punto de referencia y com objetivo la mejora de las condiciones de los menos aventajados.

En el ámbito de esta temática Rawls dedica algunas páginas de gran interés al problema de la relación entre generaciones, o sea a la proyección económica, social y cultural que debe tener cuenta del futuro. Es el problema «de cómo se divide entre las generaciones el peso de la acumulación del capital y del aumento de los standard de civilización y de cultura» *(Ib.,* p. 243 y sg.). Reconoce que no hay una solución unívoca a este problema; pero considera que una asamblea legislativa que se orienta según el principio de justicia puede dar respuestas satisfactorias. Hay que buscarlas en una inspiración ética, y no sólo económica. En efecto, desde el punto de vista económico el problema no parece soluble, en el sentido de que las generaciones pasadas han "ahorrado" para las presentes, y las presentes ahorran para las futuras, y por lo tanto quien viene después recibe mayores ventajas que quien ha venido antes («También Kant —observa Rawls en la p. 246— encontraba desconcertante que las generaciones anteriores tuvieran que llevar su peso sólo en interés de las sucesivas, y que solamente la última deba gozar de la buena suerte de vivir en el edificio ya terminado»). Rawls trata de que sea menos «desconcertante» esta relación entre generaciones, que por lo demás es un hecho «natural» frente al cual no podemos hacer nada: «Nosotros podemos hacer algo para los descendientes, pero ellos no pueden hacer nada para nosotros. La situación no puede cambiarse y por lo tanto no se plantea cuestión alguna de justicia» *(Ib.,* ps. 246-47). Pero la situación resulta aceptable y no desconcertante si se consideran las relaciones entre generaciones «como una representación, por ejemplo, de líneas de familia, con vínculos de sentimiento entre generaciones sucesivas»; en este caso el recurso al ejemplo de la familia lleva —como había sucedido en el principio de la fraternidad— a la esfera ética, la pre-política y por lo tanto pre-económica, por lo cual «los criterios para la justicia entre generaciones son los que se escogerían en la posición originaria» *(Ib.,* p. 247).

Rawls considera que en este momento ya ha completado su teoría de la justicia en lo que se refiere al paso y la relación entre los dos principios de justicia elegidos en la posición originaria y la creación de las instituciones de una sociedad justa. Puede pues reformular de manera más o menos rica los dos principios y llegar a una concisa «acepción general» que reza así: «Todos los bienes sociales —libertad y oportunidad, renta y riqueza, y las bases para el respeto de sí— deben ser distribuidos de manera igual, a menos que una distribución desigual de uno o más de estos bienes no redunden en beneficio de los menos aventajados» *(Ib.,* páginas 255-56).

Un capítulo de la obra se dedica a la relación entre instituciones e individuos, respecto a los cuales Rawls elabora un minucioso pero claro tratamiento de los deberes y de las obligaciones. Viviendo en una sociedad democrática muy articulada y teniendo a las espaldas la experiencia de los años sesenta caracterizada por los grandes movimientos de los estudiantes, de las minorías de color y de las mujeres en pro de los derechos civiles y contra determinadas iniciativas estatales (intervención en Vietnam, en particular), Rawls es muy sensible a los problemas de la desovediencia civil, de la objeción de conciencia, del respeto mayor o menor a las leyes injustas. A estos problemas dedica muchas páginas y las soluciones propuestas se orientan en el sentido de la garantía de los derechos civiles más avanzados, que son «justificados» en el ámbito de una sociedad caracterizada por un régimen democrático «casi justo» *(Ib.,* p. 279 y siguientes).

En la tercera y última parte de la obra, que contiene la tercera y última parte de la teoría de la justicia (las dos primeras se habían referido respectivamente a la elección de los principios de justicia en la posición originaria y su «aplicación» en la constitución de una sociedad justa), Rawls afronta el problema de los fines que una sociedad justa debe favorecer y permitir realizar. Tales fines se localizan en la bondad entendida como racionalidad y en el sentimiento de justicia que haga sentir que esta última es un bien. No se trata de fines abstractos, independientes del vivir social, sino de fines que tienen su nacimiento y justificación en el ámbito de una sociedad de las características anteriormente ilustradas.

En cuanto a la bondad o al bien, Rawls liga este concepto al de individuo racional igual y libre que se presume exista en la sociedad justa. El bien, para una persona de este tipo, es «la realización plena de un plan racional de vida» elegido y elaborado de manera libre y «autónoma», en el ámbito de las posibilidades ofrecidas por el ambiente social *(Ib.,* p. 356). Para aclarar y precisar este concepto de «plano racional de vida» Rawls se inspira explícitamente en aquello que llama el «principio aristotélico», sacado de la *Ética Nicomaquea,* según el cual los seres humanos aman y prefieren las actividades racionales: «En igualdad de condiciones, los seres humanos encuentran placer en efercitar sus capacidades efectivas (sus dotes innatas o adquiridas), y su placer aumenta a medida que la capacidad se realiza o crece su complejidad. La idea intuitiva que aquí se expone es que los seres humanos experimentan mayor placer en hacer una cosa cuando aumenta su competencia en hacerla, y de dos actividades que desempeñan igualmente bien prefieren la que garantiza un más amplio repertorio de distinciones más sutiles y complejas. El ajedrez, por ejemplo, es un juego más complejo y refinado que las damas, y el álgebra es más complicado que la aritmética elemental. Por lo tanto, el principio afirma que una persona que conoce ambas ac-

tividades prefiere generalmente jugar al ajedrez que a las damas, y que estudiará álgebra antes que aritmética» *(Ib., p.* 351). Este principio según Rawls es verdadero, corresponde a nuestras constumbres y preferencias, y es sotenido en una sociedad justa.

En cuanto al sentimiento de justicia, también nace en la sociead, y no de repente. Rawls rechaza tanto las explicaciones utilitarísticas y empirísticas como las racionalísticas e intuicionísticas del sentido de justicia, y propone una explicación que podríamos definir como histórico-social. El sentimiento de justicia, según Rawls, nace y se desarrolla pasando por tres fases principales: la experiencia de la familia, la de las asociaciones, y, en fin, la de la sociedad. La experiencia de la familia produce una "moralidad autoritaria" (el adjetivo no tiene connotaciones negativas) en el sentido de que un niño es llevado naturalmente a considerar a los padres como «autoridades» a cuyas máximas considera «justo» obedecer. Esto lo hace porque ama a los padres, a quienes considera «autoridades legítimas» («el niño llega a amar a sus padres solamente si antes ellos demuestran amarlo», *Ib.,* p. 380). La experiencia de vida asociativa para el chico que sale de la familia (en la escuela, en el vecindario) produce a su vez una «moralidad asociativa» para la cual no hay ya máximas a las que obedecer aunque no se comprendan sino como «standard morales apropiados al papel del individuo en el interior de las distintas asociaciones a las que pertenece» *(Ib.,* p. 383). En fin, la experiencia plena de la sociedad lleva a aquella que Rawls llama la «moralidad de los principios», o sea a la práctica y al conocimiento, seguidos por la aceptación y por la defensa, de los principios de justicia que regulan la sociedad. Entre estos principios, repite aún Rawls, el primero —el de la libertad— es reconocido como el prioritario.

La conclusión de Rawls está empapada de optimismo sobre las posibilidades de una sociedad justa, democráticamente muy avanzada y articulada, y económicamente y socialmente desarrollada de modo que convierta en «natual» la preferencia absoluta por la libertad más que por ulteriores ventajas económicas y sociales. «Con el progreso de las condiciones de la civilización —escribe en la pg. 442—, el significado marginal, para nuestro bien, de ulteriores ventajas económicas y sociales disminuye en relación con el interés por la libertad, que llega a ser más fuerte a medida que se realizan más plenamente las condiciones para un ejercicio de las libertades iguales». Él precisa cuáles son estas condiciones, ofreciéndonos una imagen muy nítida de una sociedad democrática avanzada y económicamente y políticamente muy articulada: «En primer lugar, con el aumento del nivel general de la prosperidad (valorado por el índice de los bienes principales a los que pueden acceder los menos favorecidos) quedan por satisfacer mediante ulteriores progresos solamente las exigencias menos urgentes, por lo menos en la medida en la que las exi-

gencias de los hombres no son en gran parte creadas por las instituciones y por las formas sociales. Al mismo tiempo disminuyen los obstáculos para el ejercicio de las libertades iguales, y se afirma una creciente insistencia sobre el derecho a perseguir nuestros intereses espirituales y culturales. Crece la importancia de asegurar una vida ulterior libre en las diversas comunidades de intereses por medio de las cuales personas o grupos tratan de alcanzar, según modalidades de unión social compatibles con la libertad igual, los fines y la excelencia que persiguen. Además los hombres empiezan a aspirar a un cierto control sobre las leyes y las normas que regulan su asociación, sea tomando parte directamente por medio de representantes a los cuales están unidos por vínculos de cultura y de situación social» *(Ib.,* p. 442).

¿Es la imagen de una sociedad utopística, o de una sociedad posible? Rawls no se hace explícitamente esta pregunta, pero el sentido general de su teoría aparece como una respuesta que privilegia el carácter de posibilidad y no de utopía de la sociedad «justa» dibujada tan eficazmente en el fragmento mencionado. Es la sociedad que «podría» salir de las actuales sociedades democráticas aún no «justas» ni «casi justas», pero capaces, parece reconocer Rawls, de desarrollarse en el sentido de la sociedad justa de la cual su teoría ha delineado los contornos.

1044. NOZICK: LA TEORÍA DEL ESTADO MÍNIMO.

Ya hemos dicho que la obra de Rawls suscitó un amplio y profundo debate en el caul participaron —y aún participan—filósofos de la política, filósofos morales, filósofos del derecho, teóricos de la economía y estudiosos de las ciencias humanas. La variedad y riqueza del debate están documentadas en parte en una colección de ensayos titulada *Reading Rawls* aparecida en 1975 y reeditada varias veces (a cargo de N. Daniels, Oxford). Entre las reacciones a las teorías de Rawls la más importante e influyente, y también fuente de un amplio y profundo debate, ha sido la obra de su colega de Harvard ROBERT NOZICK *Anarquía, Estado y Utopía,* publicada en 1974. También en cuanto a Nozick ha aparecido una colección de ensayos, en 1981, titulados *Reading Nozick* (a cargo de J. Paúl), con varias reediciones, que documenta el amplio debate suscitado por sus teorías.

Nozick, en el pensamiento político reciente, constituye la alternativa explícita a Rawls. Críticos ambos de la tradición utilitarística dominante en el área angloamericana durante aproximadamente dos siglos, inspirándose ambos en las teorías del liberalismo clásico, recorrieron, sin embargo, vías divergentes que expresan intereses teóricos contrapuestos. Rawls, como hemos visto, parte de un compromiso ético de tipo kantia-

no y llega a delinear una sociedad «justa» que tiene en cuenta, en cada medida legislativa y constitucional, la totalidad de sus miembros, y en particular de los menos aventajados por razones naturales o económico-sociales. Nozick, en cambio, parte de la afirmación de los derechos individuales inalienables y llega a la delincación de aquello que llama «estado mínimo» o estado «guardián nocturno», con funciones y poderes limitadísimos y sobre todo sin fuerza coercitiva frente a los individuos (excepto en cuestiones relativas a la «seguridad»), los cuales no están obligados a interesarse, si no quieren hacerlo, por los miembros menos aventajados de la sociedad. Mientras la sociedad delineada por Rawls resulta fuertemente democrática, en el sentido común del término, la delineada por Nozick resulta fuertemente individualista, en el sentido de que los derechos de los individuos tienen prioridad absoluta frente a los de la sociedad en su conjunto.

Ambos, aún, tienen en común, con los teóricos contractualistas y en alternativa explícita a los utilitaristas, la hipótesis teórica inicial de un «estado de naturaleza» llamado así, siguiendo a Locke, por Nozick, mientras que Rawls, por su parte, considera esta condición inicial —hipotética, naturalmente— como una «asamblea» de kantianos (seres humanos racionales, libres e iguales) que opera una elección moral de principios de justicia (equivalente al contrato de los contractualistas); Nozick la considera, en cambio, como un lugar de anarquía del cual se sale no por consentimiento o contrato mutuos y racionalmente motivados, sino por obra misteriosa e inescrutable de «una mano invisible» (la referencia es al economista liberalista clásico, A. Smith); y se sale no para instaurar una sociedad y un estado articulados y extendidos, sino para instaurar un estado «mínimo», con funciones análogas a las de un «guardián nocturno».

Como se puede ver por estas indicaciones sumarias la distancia entre los dos filósofos de la política, que con todo parten de algunas premisas comunes, es verdaderamente grande, y ha llevado a considerarlos como los portavoces de dos versiones alternativas del liberalismo: un liberalismo «de izquierda» el de Rawls, un liberalismo «de derecha» el de Nozick.

Es preciso señalar que el mismo Nozick, al presentar su obra, reconoce ir contra corriente y chocar sin duda con las ideas y los sentimientos de la mayor parte de sus lectores y de sus amigos. Sin embargo, este efecto «provocador» no es producto de posiciones políticamente reaccionarias. Nozick quiere proponer un modelo teórico que en cierto modo enlaza con tradiciones y experiencias que de un modo marginal han estado presentes en la historia reciente de su país, pero que en los no tan recientes (antes del *New Deal)* rooselvetiano, para entendernos) no tenían en absoluto una presencia marginal. Se trata de las tradiciones y experiencias antiestatalistas e individualistas, que se formaron durante el si-

glo pasado tanto en la «práctica» de la conquista del Oeste o de la fundación de comunidades religiosas independientes, como en la «práctica» económica de los grandes aventureros que dieron origen a los grandes monopolios en los primeros decenios de nuestro siglo. Unas tradiciones y experiencias a veces también de signo opuesto (de izquierda y de derecha, para utilizar expresiones más comunes para nosotros) y lindantes con las posiciones extremas del anarquismo de los pobres y del antiestalinismo de los ricos.

Nozick enlaza de un modo original con temas y principios de dichas tradiciones y experiencias, que antes de él habían hallado expresión, aunque no de un modo tan «provocador» en algunos filósofos de la política que se oponían a los resultados del *Nuw Deal* y el *Welfare State* que le había seguido (piénsese, en particular, en F. A. Hayek, activo desde los años treinta hasta los años sesenta, y varias veces mencionado por Nozick con juicios positivos).

1045. NOZICK: NÍ ANARQUÍA NÍ ESTATAL1SMO: EL ESTADO MÍNIMO.

Nozick propone en forma lapidaria, en la introducción a *Anarquía, Estado y Utopía,* las premisas teóricas de las que parte su discurso filosófico y las conclusiones a las que llega. Nos parece útil mencionar estas breves afirmaciones suyas para después poder ilustrar de manera articulada su compleja teoría del estado mínimo y del «título válido» *(entitlement).*

Las premisas son las siguientes: «Los individuos tienen derechos; hay cosas que ninguna persona o ningún grupo de personas puede hacerles (sin violar sus derechos). Estos derechos son tan fuertes y de tal alcance, que suscitan el problema de qué pueden hacer el estado y sus funcionarios, si es que algo pueden hacer. ¿Qué espacio dejan al estado los derechos de los individuos?».

Las conclusiones son las siguientes: «que un estado mínimo, reducido estrictamente a las funciones de protección contra la fuerza, el hurto, el fraude de ejecución de los contratos, etc. está justificado; que cualquier estado más extenso violará el derecho de las personas a no estar obligadas a cumplir ciertas cosas, y está injustificado; y que el estado mínimo es deseable además de justo». Estas conclusiones, observa Nozick, comportan dos implicaciones dignas de atención: «El estado no puede utilizar su aparato coercitivo con el objeto de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros, o para prohibir a la gente actividades para su *propio* bien o para *su propia* protección» (trad, ital., Florencia, 1981, p. xii).

Las implicaciones y las conclusiones, como se puede ver, son claramente opuestas a las de Rawls, que había individuado en los miembros

menos aventajados de la sociedad y en la mejora de sus condiciones el criterio fundamental (una vez garantizadas las libertades de base) de cualquier actividad económica y social; y, por lo tanto, el enriquecimiento de los individuos solamente podía ser admitido si, por ejemplo, a través de una fuerte carga impositiva, podía mejorar aunque fuera en poco la condición de los menos aventajados. De este tipo de preocupación, como veremos, no hay ningún rastro en el liberalismo individualístico de Nozick.

Nozick parte de premisas individualísticas, y por lo tanto debe tomar en seria consideración las afirmaciones de los anarquistas, según las cuales cualquier tipo de estado (y por lo tanto también el «mínimo») violaría los derechos de los individuos. A este propósito, su tesis, contra los anarquistas, es «que el estado surgiría de la anarquía tal como está representado por el estado de naturaleza de Locke) incluso si nadie tuviera intención o propósito de hacerlo nacer, mediante un proceso que no debe violar necesariamente los derechos de las personas» *(Ib.,* p. xv). Por otra parte, sus conclusiones e implicaciones conexas contrastan con la realidad de hecho, que no presenta en ningún lugar —y quizás tiempo— aquel estado mínimo por él teorizado. Su teoría, entonces, recurrirá a la tradición utopística, de la cual, como sostendrá en la última parte de la obra, «se puede salvar la estrcutura del estado mínimo» *(Ib.,* p. xvi). Estas consideraciones, creemos, aclaran el significado, por otra parte hermético, del título de la obra, en el cual el estado se menciona en posición central e intermedia entre la anarquía y la utopía.

La hipótesis teórica utilizada por Nozick para dar un fundamento a su concepción del estado mínimo parte del concepto tradicional —del filón contractualista— de «estado de naturaleza». En el caso de Nozick, la «variante» de tal concepto utilizada explícitamente es la propuesta por Locke, con la diferencia de que, mientras Locke hace acabar el estado de naturaleza en un contrato que da origen al gobierno civil, Nozick rechaza la teoría del contrato, a la cual contrapone, como veremos, la de la «mano invisible». La hipótesis teórica general, según Nozick, debería tener como "fondo" una filosofía moral. De ésta, sin embargo, Nozick no se ocupa, al tratarse de «una tarea que podría durar toda una vida» *(Ib.,* p. 8). La *aplaza* «para otro momento».

Del mismo modo Rawls había advertido repetidamente que la hipótesis de la «posición originaria» era puramente abstracta y teórica, no histórica y realística, también Nozick advierte repetidamente que el modelo de «estado de naturaleza» al cual se refiere no debe ser pensado como una realidad que se verifica en algún momento histórico. El modelo sirve para expliar el nacimiento de un estado mínimo — también teórico; es útil «para nuestros fines explicativos, *por más que en realidad ningún estado ha nacido de este modelo*» *(Ib.,* p. 7). El carácter hipotético y puramente teórico del modelo, pues, no debe hacer rechazar este último,

puesto que «se aprende mucho advirtiendo el modo en que el estado podría haber nacido, aunque no haya nacido así» *(Ib.,* p. 8).

Del estado de naturaleza al estado mínimo el paso no es inmediato y no sucede, decíamos, por contrato, sino que pasa a través de algunas fases que, por obra de la "mano invisible", permiten llegar al estado mínimo sin violentar los derechos de los individuos. Dichas fases son la asociación privada de protección, la asociación dominante y el estado ultramínimo. Veamos ahora como funciona el modelo histórico-teórico propuesto por Nozick.

El punto de partida, como sabemos, es el estado de naturaleza como es definido y caracterizado por Locke. Los individuos, en aquella condición de anarquía natural, poseen una «libertad perfecta» de regular sus propias acciones, de disponer de bienes propios y de las propias personas, sin tener que pedir permiso a nadie y sin tener que depender *de* la voluntad de nadie; los límites —también naturales según Locke— de dicha libertad consisten en el necesario respeto a los iguales derechos de los demás; si se sobrepasan estos límites, cada cual tiene el derecho de defenderse a sí mismo contra los otros que hayan usurpado sus derechos, sea solicitando eventuales resarcimientos sea castigando a los transgresores y poniéndolos en situación de no transgredir.

Locke había señalado una serie de inconvenientes en esta situación de estado de naturaleza que hacían necesario un contrato que diera origen al estado civil. Nozick considera que los inconvenientes señalados por Locke no llevan necesariamente al contrato y al estado civil.

Los inconvenientes tienen que ver con la defensa de los propios derechos frente a los otros individuos que los amenazan o los atacan, y con la punición de los transgresores. Nozick considera que dentro del estado de naturaleza, es decir, sin pasar directamente a la fase del gobierno civil, es posible hipotetizar remedios a estos inconvenientes. Es cierto, en efecto, que «la aplicación privada y personal de los propios derechos (incluidos los derechos violados por una punición exagerada) lleva a disputas y a una serie sin fin de venganzas y de petición de indemnizaciones. Y no hay modos seguros de *allanar tal* disputa, de ponerle *fin* y de hacer que ambas partes sepan que ha terminado» *(Ib.,* p. 12), puesto que «en un estado de naturaleza una persona puede no tener el poder de hacer valer los propios derechos». Pero otros, observa Nozick, «pueden unirse a él en su defensa, respondiendo a su llamada». Es decir, los individuos pueden reagruparse para defenderse juntos contra los transgresores: «Grupos de individuos pueden formar asociaciones de mutua protección: todos responderán a la llamada de cualquier miembro en su defensa o para hacer valer sus derechos. La unión hace la fuerza» *(Ib.,* p. 13). De este modo nacen, sin violar los derechos de nadie (Nozick responde a las tesis anarquistas), aquellas que aquí son llamadas «asociaciones protectoras».

Las asociaciones protectoras presentan también inconvenientes, en particular ligados a la posibilidad de contrastes en su interior, cuando algunos de sus miembros afirman que otros miembros han violado sus derechos. En estos casos se plantea el problema de si es oportuno o necesario intervenir en la discusión o no. La no intervención llevaría a la crisis y al fin de la asociación protectora. Alguna forma de intervención, con procedimientos reconocidos y aceptados por todos los miembros, debe pues realizarse. Se crea así, en el interior de la asociación, una estructura articulada que prevé la presencia de algún organismo designado para dirimir las controversias en el interior de la asociación misma.

Un ulterior problema que haré pasar a una fase sucesiva, es el de la controversia entre miembros de la asociación *y* no-miembros, los caules pueden ser individuos independientes o miembros de otra asociación. Nozick propone diversas formas de «solución» de tal problema, que van desde la lucha entre las asociaciones protectoras existentes, al acuerdo. Puesto que no es pensable el recurso a arbitros externos neutrales, la salida de dicha variedad de relaciones entre las diversas asociaciones no puede ser más que la constitución de una asociación protectora dominante, que hará respetar, en un territorio bastante amplio, las reglas en su interior para todos sus miembros: reglas que se inclinan siempre a hacer respetar los derechos "naturales" de los individuos y a castigar a quien los viola. Estamos en la segunda fase, a la cual, según Nozick, se ha llegado no sobre la base de un contrato o de un proyecto, sino por diversas razones y no explicables más que recurriendo a la teoría de la «mano invisible»: «Las explicaciones de ciertos fenómenos, basadas en la mano invisible, producen pues mayor comprensión que la explicación de que los fenómenos son causados por un proyecto, objeto de las intenciones de la gente. Por eso no sorprende que sean más satisfactorios» *(Ib., p.* 21). El concepto de «mano invisible», equivalente a una versión laica de la teoría de la «providencia», fue introducido por el gran filósofo y economista A. Smith en *La riqueza de las naciones* de 1776, para explicar cómo los intereses económicos individuales se «armonizaron» manteniendo en pie la sociedad y no la demolieron en la ausencia de un "proyecto" común. Nozick hace un elenco de unas quince teorías —filosóficas, políticas, económicas— que de hecho, aún no diciéndolo, recurren a la teoría de la mano invisible.

La asociación protectora dominante en un territorio específico, ¿tiene ya los requisitos del estado mínimo? Y ¿cuáles son estos requisitos? Según la tradición que se remonta a Weber, observa Nozick, los requisitos de un estado cualquiera deben contemplar por lo menos el monopolio de la utilización de la fuerza en un área geográfica, monopolio incompatible con la aplicación privada de los derechos. Según Nozick, este requisito no es una condición suficiente para que se pueda hablar de es-

tado, puesto que existen organizaciones (mafia, Ku-Klux-Klan y otras) que deberían llamarse estado y en cambio no lo son. Nozick reconoce que «formular condiciones suficientes para la existencia de un estado se revela como una tarea difícil y confusa» *(Ib.,* p. 26). De todos modos se propone señalar estas condicones.

Las asociaciones protectoras garantizan la protección a sus miembros, como si hubieran pagado una «póliza» que da derecho a aquella protección. Las asociaciones protectoras tienen también el monopolio de la fuerza para garantizar aquella protección. Pero para que se pase a la condición de estado es necesario, por lo menos, otra condición: el anuncio público de que serán castigados todos aquellos que serán descubiertos habiendo hecho uso de la fuerza sin permiso o autorización explícitos por parte de quien ha sido delegado para mandar en la asociación. Cuando se habrá realizado esta condición se habrá llegado a aquello que Nozick llama "estado ultramínimo". Pero aún no estamos en el estado mínimo.

Nozick indica a continuación la diferencia entre estado ultramínimo y estado mínimo. El primero «proporciona servicios de protección y de aplicación de los derechos *solamente* a quien compra sus pólizas de protección y de aplicación de sus derechos»; el segundo, equivalente al "estado guardián nocturno", extiende la protección y la aplicación de los derechos también a quien no ha pagado las pólizas, esto es, funciona como un estado «redistributivo» en cuanto «obliga a algunos a pagar la protección de otros» *(Ib.,* p. 29, pero véanse también las ps. 54-56 y 114-25, en las cuales tales temáticas son desarrolladas más ampliamente también en respuesta a las críticas anarquistas). Utilizando aún la terminología de las sociedades de seguros, Nozick precisa que en este sistema de estado mínimo «se dan a todos, o a algunos (por ejemplo a los indigentes) bonos pagados con las tasas, que se pueden utilizar solamente para la adquisición de una póliza de protección del estado ultramínimo» *(Ib.).*

El estado mínimo, pues, utiliza las tasas de los individuos que compran las pólizas para la protección y la aplicación de los derechos naturales para garantizar también a quien no paga las tasas aquella protección y aquella aplicación de derechos. Aquí se para, según Nozick, la misión del estado mínimo, a la cual se ha llegado sin ningún contrato, originario o sucesivo. Es la misión del guardián nocturno, de la concepción liberal clásica, según la cual en el área en la que posee el monopolio, públicamente anunciado y reconocido, de la fuerza el estado garantiza a todos el "mínimo" de condiciones de respeto a la ley (y de punición para quien la transgrede). Más allá de esta misión no se debe ir, porque en tal caso se superaría aquello que Nozick llama los "vínculos colaterales" a que el estado está obligado: son los vínculos que determinan la inviolabilidad de los individuos, los cuales pueden y deben ser considerados y tratados por el estado como fines y no como medios.

Así pues, el estado mínimo teorizado por Nozick se aleja tanto del anarquismo del estado de naturaleza inicial (condición abstracta, obviamente) como del estatalismo dominante en la realidad actual, que constituye el verdadero destino de la crítica implícita en la teoría política de nuestro autor. El estatalismo es, en efecto, aquella praxis de "estado máximo", se podría decir, que no respeta los "vínculos colaterales" representados por los derechos inviolables y "naturales" de los individuos.

1046. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y DERECHOS DE LOS INDIVIDUOS (Y DE LOS ANIMALES).

Es éste un punto clave, entre los más criticados y controvertidos, de la elaboración teórica de Nozick. Un punto sobre el cual él rechaza tanto las posiciones utilitarísticas como las de tipo kantiano-rawlsiano, esto es, tanto la referencia al principio de la "mayor parte" como la referencia al principio de la "totalidad". Sólo los individuos constituyen el punto de referencia esencial en la teoría ético-política de Nozick. No se puede "utilizar" a una persona para ningún fin excepto para aquellos que ella misma elige. No se puede utilizar, "violar", a una persona, en vistas a un bien o a una ventaja que se refiera a la "mayor parte" o a la "totalidad" de la sociedad. Sobre este punto Nozick es inflexible. No se puede hablar de los individuos como se habla de la sociedad: «Como individuo, cada uno de nosotros a veces prefiere someterse a dolores y sacrificios para obtener un beneficio mayor o para evitar un daño mayor... ¿Por qué no sostener *análogamente,* que alguna persona deba sacrificarse para que otras personas saquen ventajs mayores, por amor del bien social en conjunto? Pero una *entidad social,* cuyo bien soporte algún sacrificio para el propio bien, no existe. Sólo hay individuos, individuos diferentes, con sus vidas individuales. Utilizando a uno de estos individuos para la ventaja de otros, se le utiliza a él y se ayuda a los otros y nada más. ¿Qué sucede? Que se le hace algo en provecho de otros. Esto es lo que se esconde tras el discurso del bien social general» *(Ib.,* p. 35).

Según Nozick un Estado que se comporta de este modo «no respeta y no considera suficientemente el hecho de que aquella es una persona separada y que la suya es la única vida que posee. *Aquella persona* no recibe por su sacrificio un bien que supere el valor de aquél, y nadie tiene la facultad de imponérselo, y menos aún un Estado o un gobierno que pretenda su felicidad y por esa razón debe ser escrupulosamente *neutral* en relación con sus propios ciudadanos» *(Ib.,* ps. 35-36). «No está justificado ningún sacrificio de algunos de nosotros para con otros»: ésta es la idea fundamental que, también por razones morales, observa Nozick, debe estar en la base del comportamiento del Estado en relación con sus

miembros, puesto que no es posible ningún «acto moral equilibrado» entre nosotros individuos y la sociedad en su conjunto. El Estado no debe «agredir» a sus ciudadanos. Es el principio "libertario" de no-agresión, presente en el estado de naturaleza como derecho fundamental individual, el que debe ser salvaguardado y aplicado en el Estado.

Nozick, en el ámbito de la problemática de los vínculos colaterales, afronta el problema de dichos vínculos referidos a los animales "no humanos". Lo hace en páginas de gran importancia teórica y moral, y es uno de los primeros filósofos en afrontar con notable empeño esta temática, que precisamente en aquellos años había asumido un peso notable —por obra, sobre todo, de P. Singer— en el debate ético-práctico en el área angloamericana. Nozick propone algunas preguntas que en su formulación ya dicen por dónde irán las respuestas: «¿Hay límites para lo que podamos hacer a los animales? ¿Tenemos o no tenemos el derecho de imponer a los animales grandes sacrificios para ciertos propósitos? ¿Qué nos autoriza simplemente a utilizarlos?» *(Ib.,* p. 38). Él considera que no hay argumentos lógico-filosóficos que permitan dar respuestas unívocas a estas preguntas. Pero aduce ejemplos, referidos o a la caza, para la cual supone «que no es lícito perseguir y matar animales por diversión» *(Ib.,* p. 40), o al régimen alimentario para el cual supone «que *comer* animales no es necesario para la *salud» (Ib.,* p. 39); constituye si acaso una "ventaja suplementaria" que satisface el gusto por la variedad o por otra cosa, pero estas ventajas obtenidas por comer animales, afirma con fuerza Nozick, «*no* justifican que se les haga tal cosa» *(Ib.,* p. 41).

Pero Nozick no se limita a los ejemplos. Toma en serio las posiciones éticas más difundidas acerca del problema de nuestra relación con los animales, unas posiciones que, de una manera voluntariamente reductiva pero muy eficaz, define como "utilitarismo para los animales, kantismo para las personas", es decir, tratar a los animales como medios, a las personas como fines. Dichas posiciones son sostenidas por las siguientes argumentaciones: «1) Se maximiza la felicidad total de todos los seres vivientes; 2) Se ponen vínculos colaterales rigurosos sobre qué es lícito hacer a los seres humanos. Los seres humanos no pueden ser utilizados o sacrificados en beneficio de otros; los animales pueden ser utilizados o sacrificados en beneficio de personas o de otros animales, *solamente* si estas ventajas son mayores que la pérdida sufrida» *(Ib.,* p. 42). Tales argumentaciones, según Nozick, no son sostenibles, ni desde el punto de vista del utilitarismo ni desde el del kantismo. Ambas posiciones presuponen una diferencia radical entre seres humanos y animales; sin embargo, observa Nozick, repitiendo textualmente una consideración de Bentham sobre los animales, «la cuestión no es, ¿pueden *razonar* ¿pueden *hablar?,* sino, ¿pueden *sufrir?» (Ib.,* p. 44). Planteada en estos

términos, la cuestión de la diferencia entre seres humanos y animales cambia profundamente, y entonces la respuesta a las preguntas iniciales aparecerá necesariamente clara.

En el Estado mínimo teorizado por Nozick, pues, la libertad y los derechos "naturales" no están limitados a los seres humanos, sino que se extienden, ciertamente en formas aún no debidamente definidas, a los animales. Estos últimos no son en absoluto reductibles al status de "objetos" que los propietarios pueden utilizar como les place o les conviene.

1047. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y PRINCIPIOS DE JUSTICIA EN LA PROPIEDAD.

Nozick había aludido, en la reanudación de la descripción hecha por Locke del estado de naturaleza, a los "bienes" que los individuos deberían tener la libertad plena de utilizar, en los límites permitidos por el estado de naturaleza mismo. Después el tema había sido dejado de lado, y no había tenido un papel importante en la delineación de las fases que han llevado del estado de naturaleza al estado mínimo. Después de haber reanudado la temática de este paso, y también para responder mejor a las posibles objeciones del anarquismo individualista, Nozick afronta directamente el problema de la propiedad y de la justicia, proponiendo la muy discutida teoría del "título válido" *(entitlement)*.

También en este ámbito de problemas Nozick subraya el planteamiento individualístico de las soluciones teóricas por él propuestas, que no requieren un "estado extendido" que cuide de la "distribución" según criterios de "justicia distributiva". Estos últimos conceptos desembocan en teorías que funcionan con "modelos" (y la de Rawls, la más reciente y articulada, es largamente y detalladamente analizada y criticada). Su teoría, en cambio, busca una justificación de la propiedad, y del modo en que ésta pasa de una mano a otra, no en modelos abstractos sino en la realidad histórica. La teoría de Nozick de los principios de justicia en la propiedad se define pues como una teoría histórica. Veamos por qué.

Nozick parte del rechazo del concepto de distribución referido al "movimiento" de la propiedad en una sociedad libre o estado mínimo: «Aquello que cada persona recibe, lo recibe de los otros que se lo dan a cambio de otra cosa o como regalo. En una sociedad libre, personas distintas controlan recursos diferentes, y nuevas propiedades nacen de los intercambios voluntarios y de las acciones de las personas. No hay una distribución de partes más de cuanto haya una distribución de compañeros en una sociedad en la cual las personas eligen con quien casarse. El resultado global es el producto de muchas decisiones individuales que los distintos individuos implicados tienen derecho a tomar» *(Ib.,* p. 159).

El tono y el contenido de este fragmento recuerdan el individualismo económico del primer gran clásico de la economía liberal, A. Smith, también él estaba seguro y confiado en que las energías y los intercambios entre individuos son suficientes para mantener en pie la sociedad.

El problema que Nozick se plantea es encontrar una "justificación" de este individualismo económico-social, y por lo tanto del estado mínimo que de tal individualismo es expresión necesaria y suficiente. Él avanza a este propósito una serie de consideraciones histórico-teóricas que componen su doctrina del "título válido" y de los principios de justicia en la propiedad. Se trata de tres argumentos que dan lugar a tres principios.

El primer argumento se refiere a la adquisición inicial "justa" y válida de la propiedad. También para este argumento Nozick recurre a las tesis de Locke sobre las condiciones, modalidades y límites de la adquisición originaria por parte de algunos de cosas no poseídas anteriormente por nadie. La adquisición, par ser justa y por lo tanto válida, debe respetar en particular una cláusula limitativa precisada por Nozick de manera más rígida que Locke: «Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y transmisible por herencia sobre una cosa anteriormente sin poseedor, no lo dará si la posición de otros, que no tienen ya la libertad de utilizar la cosa, empeora» *(Ib.*, p. 189). El derecho inicial —y transferible— en la herencia no puede pues originarse en actos de adquisición que impidan a los demás el uso de aquella cosa o de una cosa análoga. Nozick propone diversos ejemplos para aclarar su tesis, y un estudioso (D. Lyons), en una contribución al volumen *Reading Nozick,* la ha utilizado en el análisis de las recientes demandas legales de los descendientes de algunas tribus de pieles rojas para conseguir la devolución de las tierras que les fueron sustraídas por los colonos blancos. Nozick observa por ejemplo que, sobre la base de aquella cláusula limitativa, «el derecho de propiedad del dueño de la única isla de una zona no le permite expulsar de ella como transgresor al superviviente de un naufragio» *(Ib.*, p. 192). Si la adquisición se ha ejecutado respetando la cláusula limitativa es válida y la cosa adquirida llega a ser de plena y transmisible propiedad del individuo. Este es el primer principio, que Nozick llama "principio de justicia en la adquisición".

El segundo argumento se refiere al traspaso de propiedad de una persona a otra. Ésta, para ser justa y por lo tanto válida, debe tener su origen en un intercambio voluntario y no impuesto por la fuerza o el fraude; puede también tener su origen en una donación, y en cualquier caso está generalmente regulada por convenciones especiales de la sociedad en la cual tiene lugar. Este argumento prevé también la posibilidad de que un individuo se despoje completamente de su derecho de propiedad sobre una cosa, reduciéndola a cosa sin poseedor. El argumento conduce al principio de justicia en el traspaso. La unión de los principios pri-

mero y segundo en la práctica económico-social "justa", produce para la "justicia" condiciones parecidas a aquellas que la unión de premisas verdaderas produce, en el silogismo, para la "verdad".

El resultado de los argumentos es indicado eficazmente por Nozick en el pasaje siguiente: «todo aquello que deriva de circunstacias justas con movimientos justos es de por sí justo. Los medios para intercambiar especificados por el principio de justicia en el traspaso preservan la justicia. Del mismo modo en que reglas de ilación correctas preservan la verdad, y toda conclusión deducida, con repetidas aplicaciones de tales reglas, a partir de premisas verdaderas es de por sí misma verdadera, así también los medios de transición de una situación a otra, especificados por el principio de justicia en el traspaso, preservan la justicia, y toda situación que deriva realmente, de acuerdo con el principio, con repetidas transiciones, de una situación justa, es justa de por sí misma» *(Ib.,* página 161).

Nozick, pues, hace notar que las condiciones de justicia de un "paso" de propiedad no pueden hallarse realmente en el análisis de aquel paso sino que requieren que también sean justos los "pasos" anteriores, comenzando por el de la adquisición originaria: «La justicia en la propiedad es histórica; depende de lo que realmente ha sucedido» *(Ib.,* p. 162). Y con mayor precisión: «La teoría de la justicia en la distribución basada en la validez del título *es histórica;* si una distribución es justa o no depende de cómo se ha producido» *(Ib.,* p. 163).

Estas consideraciones dan paso al tercer argumento, que lleva a definir el tercer principio de justicia en la propiedad, que Nozick llama principio de rectificación. Puede que haya habido, en los pasos anteriores, injusticias (violaciones de los primeros dos principios de justicia), como resultado de las cuales se han formado determinadas propiedades actuales: «Si la injusticia anterior ha formado la propiedad actual de modos diversos, algunos identificables y otros no, ¿qué se debería hacer llegados a este punto, para remediar estas injusticias, suponiendo que se deba hacerlo? *(Ib.,* p. 162). Nozick se da cuenta de la extrema complejidad del argumento, dada la cantidad de condiciones que se deberían tomar en consideración para valorar la injusticia o la justicia de tan gran número de pasos anteriores que han producido la propiedad actual. Supone de todos modos, en principio y como hipótesis, que la investigación teórica unida a la histórica, «pueda proporcionar un principio de rectificación» que describa la situación actual y la confronte con aquella hipotética que se derivaría de pasos "justos": «El principio de rectificación se servirá presumiblemente de la valoración mejor de los datos, hipotéticos, sobre aquello que habría sucedido (o de una distribución de las probabilidades de aquello que habría podido suceder, utilizando el valor esperado) si la injusticia no se hubiera producido. Si la descripción real

de la propiedad resultara ser una de las descripciones proporcionadas por el principio, una de estas descripciones debe entrar en acción» *(Ib.,* cit., página 163).

Llegados a este punto la teoría del título válido de propiedad, es decir, la teoría de la justicia en la propiedad, se ha completado: «Los rasgos generales de la teoría de la justicia en la propiedad son que la propiedad de una persona es justa si la persona tiene derecho a ella gracias a los principios de justicia en la adquisición y en el traspaso, o del principio de rectificación de la injusticia (tal como se especifica en los dos primeros puntos). Si la propiedad de cada uno es justa, entonces el conjunto total (la distribución) de la propiedad es justa» *(Ib.).* También en la especificación conclusiva de los rasgos generales de la teoría del título válido y de la justicia Nozick, como se puede ver, acentúa la base individualística del sistema de "distribución" económica en la sociedad del "estado mínimo".

1048. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y UTOPÍA.

Pero esta sociedad libre e individualística, este estado mínimo que garantiza los derechos y las libertades individuales, ¿son posibles? Nozick ciertamente, no esconde el hecho de que la historia de la humanidad no nos muestra casos de "estados mínimos", y que por lo tanto su teoría puede parecer una de tantas teorías utopísticas formuladas en la larga historia del pensamiento filosófico y político. Él sostiene, sin embargo, que el estado mínimo no es una utopía *(Ib.,* p. 315).

Las argumentaciones de Nozick en la parte de la obra dedicada a la utopía son bastante complejas y no siempre claras. Cada uno de nosotros, observa, imagina un mundo posible, un mundo mejor para todos nosotros, el mejor mundo imaginable, aquel del cual no es posible querer salir para entrar en otro mundo. Por lo que respecta a este mundo posible —que llama "mundo estable"— la realidad nos pone frente a otros dos tipos de mundo: uno, que Nozick define "asociación" («un mundo que los habitantes racionales puedan abandonar para irse a cualquier otro mundo que les sea posible imaginar» y que parece configurarse como el "mundo occidental"); el otro, que curiosamente Nozick define como "berlín este" —la minúscula es e Nozick— («un mundo en el cual a algunos habitantes racionales no les está permitido emigrar a algunas asociaciones que ellos pueden imaginar» y que paracen configurar los países del este "socialistas", por lo menos hasta noviembre de 1989, añadimos nosotros).

Respecto a estos tres tipos de mundo ¿dónde está el estado mínimo? Nozick considera que el conjuntó de los tres mundos se puede referir a

aquello que llama un "andamiaje", una especie de "terreno común para los sostenedores de la utopía"» *(Ib.,* p. 336), una realidad teórica «que deje la libertad de hacer cualquier tipo de experimentos» *(Ib.,* p. 348). Los "experimentos" que se hacen, en el plano teórico o en el plano práctico, dentro del "andamiaje" corresponden a las numerosas teorías utopísticas formuladas o puestas en práctica en el pasado, que han dado lugar a ideas o experiencias de "comunidades" particulares, entre las cuales hay que contar también las comunmente existentes. Por lo tanto, observa Nozick, «existe el andamiaje para la utopía y existen las comunidades particulares en el interior del andamiaje. Casi toda la literatura sobre las utopías, según nuestra concepción, se dirige sólo al carácter de las comunidades particulares en el interior del andamiaje... Nosotros *vivimos* en comunidades particulares. Aquí se debe proponer y realizar la propia idea no-imperialística de una sociedad ideal o buena. El andamiaje *sirve* precisamente para permitirnos hacer esto. El andamiaje no tendrá vida sin estas visiones que empujan y encaminan a la creación de comunidades particulares con características particulares deseadas. Unido a las visiones particulares de muchas personas, el andamiaje nos pone en disposición de obtener el mejor de todos los mundos posibles» *(Ib.,* página 352).

Bien: el andamiaje, este marco para una utopía pluralistica no-imperialista, no es otra cosa, según Nozick, que el equivalente de su estado mínimo. En la página final de la obra Nozick adopta un tono alto, que roza el énfasis, para indicar los rasgos que hacen tan "deseable" y "atractivo" el estado mínimo delineado en su teoría: «Este estado moralmente aceptado, el único verdaderamente legítimo y el único moralmente tolerable, es el que, mejor que cualquier otro, realiza las aspiraciones utopísticas de legiones de soñadores y de visionarios». Las razones son las siguientes: «El estado mínimo nos trata como individuos inviolados, que no pueden ser utilizados por los otros en cierta manera como medios o arneses o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen unos derechos individuales con toda la dignidad que de ellos proviene. Tratándonos con respeto porque respeta nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien creamos mejor, elegir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y la idea que tenemos de nosotros mismos, en el límite de nuestras capacidades, ayudados por la cooperación voluntaria de otros individuos investidos de la misma dignidad» *(Ib.,* página 353).

¿Cómo se podría no desear un estado de este tipo? Éste es el sentido general de la teoría de Nozick: hacer funcionar el modelo teórico del estado mínimo para operar el "encuentro" con los estados realmente existentes y consiguientemente localizar dónde y por qué se alejan de aquel modelo. La gran resonancia que la teoría de Nazick ha obtenido,

el amplísimo debate que ha provocado, atestiguan que su teoría, de una manera distinta de la de Rawls, toca problemas reales y no abstractos.

1049. DE LA META-ÉTICA A LA ÉTICA PRÁCTICA.

En la exposición de las teorías ético-políticas de Rawls y Nozick hemos llamado varias veces la atención sobre la común posición antiutilitarística de estos dos importantes pensadores. Conscientemente empeñados en construir y proponer alternativas a la corriente utilitarística dominante en la tradición analítica. Tanto en el campo de la problemática ética como en el de la problemática política, Rawls y Nozick partían de posiciones filosófica de fondo que en el debate de estos decenios se definen como intuicionísticas o neo-intuicionísticas. En efecto, a diferencia de la tradición utilitarística, que desde Hume a Bentham, desde Mill a Sidgwich y a los más recientes filósofos analíticos se propone argumentar y en cierto modo "demostrar" los principios ético-políticos, los intuicionistas parten de conceptos para los cuales no se propone ninguna argumentación lógico-demostrativa. Son conceptos (por ejemplo los de justicia, equidad, igualdad en Rawls; los derechos individuales, libertad, propiedad en Nozick) asumidos en su acepción "intuitiva" y en su significado considerado tan conocido y universalmente aceptado que no tiene necesidad de ninguna "demostración".

Rawls y Nozick no han sido los únicos, a partir de los años setenta, en poner en discusión la tradición utilitarística en sus diversas versiones presentes en la filosofía analítica. En el ámbito de esta última otros filósofos, interesados en problemas de ética (S. Hampshire, B. Williams, Th. Nagel) o de teoría política (sobre todo R. Dworkin), en particular en el área inglesa, han avanzado críticas ulteriores a las posiciones utilitarísticas proponiendo diferentes versiones de intuicionismo. Un caso particular, por ejemplo, ha sido la publicación en el año 1973 del volumen *Utilitarianism. For and Against,* en el cual con dos ensayos contrapuestos J.J. C. Smart y B. Williams proponían las razones respectivamente a favor y en contra del utilitarismo (trad, ital., *Utilitarismo: un confronto,* Ñapóles, 1985).

El volumen es importante porque señala y documenta, además de esta específica divergencia teórica, un momento de cansancio y de agotamiento en la manera de tratar los problemas de la ética en el ámbito de la filosofía analítica. Es la manera comunmente llamada "meta-ética, es decir un tipo de acercamiento a los problemas de la moral que deja de lado los problemas éticos reales, las cuestiones "normativas" y "prácticas", y en cambio privilegia los problemas del lenguaje moral, de los mapas lingüísticos y conceptuales utilizados en las argumentaciones morales. A

esta meta-ética hicieron aportaciones fundamentales, en los años cincuenta y sesenta, R. Hare, S. Toulmin, P. Nowell-Smith, en obras que han llegado a ser ya clásicas en la filosofía moral de ámbito analítico "oxoniense".

Muchas y variadas razones han producido aquel cansancio y aquel agotamiento de la meta-ética en el curso de los años sesenta. En particular, creemos, la aparición de fuertes problemas políticos en las jóvenes generaciones en los años sesenta y setenta han contribuido a hacer perder el interés por los refinados ensayos de análisis lingüístico-conceptual que luego dejan las cosas como estaban. A esta razón se debe añadir, obviamente, también la aridez de las discusiones y la limitación a temáticas a menudo demasiado sutiles o "menudas" para poder seguir alimentando el interés y la participación.

Distintas han sido las vías de salida de la meta-ética en el curso de los años setenta y en los años ochenta.

Una primera, como hemos visto en Rawls y Nozick, ha sido la de afrontar de nuevo, "a lo grande", los problemas ético-políticos y los interrogantes de fondo relativos a los individuos, a la sociedad, al Estado, a las libertades (con interesantes análisis de los problemas propuestos sobre todo por las nuevas generaciones, por ejemplo en Rawls: desobediencia civil, objeción de conciencia y demás), recuperando una corriente de filosofía comprometida en problemas que implican a la colectividad (Mill, Russell, Chomsky por citar algunos de los nombres más significativos).

Una segunda vía de salida, interna a la filosofía analítica, está representada por los importantes desarrollos recientes del pensamiento ético de R. Harr, máximo representante, en el pasado de la meta-ética, y hoy, con la obra *Moral Thinking*, de 1981, máximo representante de una nueva versión de utilitarismo, y por lo tanto de una ética normativa, que aun no desmintiendo ni abandonando algunas temáticas meta-éticas, ha suscitado gran interés y debate.

Una tercera vía de salida, procedente de una experiencia interna a la filosofía analítica pero que ha desembocado en una posición abiertamente post-analítica, es la de pensadores como Ch. Taylor, que propone nuevamente a la cultura angloamericana de los años setenta el pensamiento de Hegel y se inspira en los pensadores del romanticismo alemán para construir una alternativa al utilitarismo y, más en general, al racionalismo; y sobre todo como A. MacIntyre, que en una obra de gran resonancia, *After Virtue* de 1981, rechaza también la tradición racionalístico-individualística (emotivismo utilitarístico en el terreno de la ética) culminada en Nietzsche, y se inspira en Aristóteles (y en S. Benito) para construir una ética de las virtudes en plural que se contraponga a la típica del racionalismo de origen iluminístico.

Una última vía de salida, la que ha implicado e implica a más sectores disciplinares tradicionales y más allá de éstos a la opinión pública

en general, es la de la ética práctica o ética aplicada. En su triple articulación fundamental (bioética para los problemas humanos, derechos de los animales, ética ambiental) la ética aplicada propone problemas que en estos últimos años han llegado a ser a veces acuciantes y urgentes; mucho más que los que quedan a sus espaldas (desobediencia civil, objeción de conciencia, temáticas sobre el divorcio, problemas de las minorías, liberación de las mujeres) y que de algún modo han contribuido a hacerla nacer y desarrollarse. Son problemas ligados al aborto, a las diferentes técnicas de fecundación, a la eutanasia, y aún aquellos relativos a la utilización de los recursos ambientales, con aspectos cada vez más frecuentemente dramáticos (explosiones de centrales nucleares o de fábricas químicas, desastres ecológicos debidos al transporte o a la elaboración del petróleo y otros), y aquellos relativos a la "utilización" de los animales (problemas relativos a la caza, a las pieles, a la vivisección y semejantes). Sobre estos temas, que implican directamente a filósofos, teólogos científicos, técnicos, políticos y gente común, los niveles de elaboración teórica no son aún muy "elevados", respecto a los temas y problemas más tradicionales de la ética, pero el debate es vivísimo y cada vez más amplio, puesto que la implicación de la "gente común" es a menudo directa e inmediata.

Con el fin de contemplar el cuadro de los recientes desarrollos del debate ético consideramos oportuno detenernos sobre dos autores que, a nuestro parecer, aparecen como los más maduros exponentes y representantes de aquellas que hemos indicado como la segunda y tercera vía de salida de las problemáticas de la meta-ética dominantes en la cultura filosófica angloamericana hasta principios de los años sesenta: R. M. Hare y A. MacIntyre, cuyas obras más orgánicas aparecieron el mismo año, en 1981.

1050. LA ÉTICA ANALÍTICA: EL UTILITARISMO «KANTIANO» DE HARÉ.

RICHARD MERVYN HARÉ (1919) fue, hasta su traslado a los Estados Unidos en 1983, uno de los máximos representantes de la tradición analítica en la versión "oxoniense" durante treinta años. Siempre ha enseñado y trabajado en Oxford, publicando tres volúmenes fundamentales en la filosofía moral contemporánea, *El lenguaje de la moral* en 1952, *Libertad y razón* en 1963, *El pensamiento moral en* 1981 (los tres traducidos al italiano, el último en Bolonia en 1989). De las dos primeras obras se ha hablado en el volumen anterior. En ellas se ponía el acento respectivamente sobre los términos y sobre los conceptos y argumentaciones del lenguaje moral. La obra de 1981 afronta, en cambio, los problemas

de fondo de la ética que va más allá de la meta-ética normativa. El objeto de la obra, y de algunos escritos que la han precedido y preparado, es volver a proponer en nuevas formas el utilitarismo, acercándolo al kantismo, y defenderlo de las críticas de los intuicionistas (Rawls, Nozick y otros).

Precisamente el análisis de los límites de estos dos intuicionistas, en una importante entrevista publicada en 1979 con el título *Moral Philosophy,* permite a Hare indicar su vía de salida de la meta-ética sin tener que aceptar necesariamente las soluciones intuicionísticas, pero incorporándolas, incluso, como nivel "inferior" de un pensamiento moral articulado en tres niveles. Un pensamiento moral que conjuga armónicamente, entre otros, utilitarismo y kantismo.

Hare encuentra curioso que entre Rawls y Nozick, que «apelan a las intuiciones» para los conceptos base de su teoría, «lleguen después a conclusiones casi opuestas» una muy cercana al igualitarismo, la otra muy lejan del mismo *(Moral Philosophy,* en B. Magee, *New of Ideas,* Oxford University Press, 1979, p. 134). Hare no quiere negar con esto la existencia o la utilidad de las intuiciones. Pero niega que las intuiciones puedan constituir la fuente de nuestros criterios de valoración y de conducta moral. Nosotros poseemos intuiciones, y casi toda nuestra conducta moral se realiza en el recurso a las intuiciones, es decir, al conjunto de valores que cada uno de nosotros lleva consigo en su vida cotidiana: «Hemos sido educados con un sentido intuitivo de aquello que es justo y de aquello que está mal moralmente» *(Ib.,* p. 135), observa Hare, y es un bien que así sea. Pero el nivel intuitivo es sólo "un" nivel del pensamiento moral, y no el más alto. En efecto, cuando nos encontramos frente a un dilema o un conflicto moral, el nivel intuitivo ya no es suficiente, entra en crisis y nos pone en crisis. En tales casos «tenemos necesidad de un nivel más alto de pensamiento moral, mediante el cual podamos considerar diversas intuiciones contrapuestas, o de la misma persona o de personas diferentes, y juzgarlas, para ver cuál es la mejor» *(Ib.).*

En la obra *El pensamiento moral* Hare propone numerosísimos ejemplos para aclarar la diferencia entre el nivel intuitivo y el nivel crítico del pensamiento moral. Uno, muy banal, sirve muy bien, creemos, para aclarar la diferencia a este propósito. El ejemplo es el siguiente: «En Oxford he prometido a mis hijos llevarlos a hacer un picnic al rio, pero he aquí que un antiguo amigo llega hoy por la tarde de Australia y quiere que le lleve a él y a su esposa a visitar Oxford. Está claro que debo acompañarle en la visita a Oxford, y está claro que debo mantener la promesa hecha a mis hijos. No sólo pienso realmente estas cosas, sino que, en un cierto sentido, estoy claramente en lo justo» (trad, ital., cit., p. 59). El operar del nivel intuitivo me pone en crisis, porque pone en contraste dos compromisos morales aparentemente sobre el mismo plano. O me

comporto como el asno de Buridán, y no hago ni una cosa ni otra, pero omito así dos obligaciones morales, o elijo una y entonces estaré preso de remordimientos y arrepentimeintos hacia mis hijos o hacia mis amigos».

El problema deja de serlo, según Hare, si interviene el nivel crítico del pensamiento moral: «Si me encuentro en este dilema, con una adecuada reflexión puedo deducir que mi deber, en definitiva, es llevar a mis amigos a visitar Oxford, a pesar de que piense, y *siga* pensando, que debería mantener la promesa hecha a mis hijos; todo esto comporta la decisión de que *en un cierto sentido* yo no debo llevar a mis hijos a hacer un picnic, porque esto me impedirá cumplir aquello que, en suma, es mi deber, esto es, llevar a mis amigos a visitar Oxford» *(Ib.)*. El nivel critico adopta pues métodos lógico-discursivos, según las diversas "intuiciones", es decir, las diversas obligaciones, opera una escala de prioridades y me conduce a elegir la obligación "críticamente" y no "intuitivamente" prioritaria. Hago esto sin ningún sentido de culpa, remordimiento o arrepentimiento. A lo sumo con un poco de pena para con mis hijos. «Aquello que se necesita —precisa Hare— es la comprensión de los dos niveles del pensamiento moral y de los diversos modos en que el "se debe" utilizar en cada uno de ellos» *(Ib.,* p. 60). Si se realiza tal comprensión, las dificultades y los dilemas desaparecen.

La diferencia entre los dos niveles, crítico e intuitivo, observa aún Hare, es comparable a la platónica entre ciencia y opinión recta, y a la aristotélica entre dianoética y ética. Pero los dos niveles no agotan el pensamiento moral. A ellos Hare añade el nivel meta-ético, el cual, a diferencia de los otros dos, no se interesa por «cuestiones morales substanciales» (o sea, por problemas de ética normativa), sino que se utiliza «cuando discutimos sobre el significado de los términos morales y sobre la lógica del razonamiento moral» *(Ib.,* p. 58). El nivel meta-ético está, por lo tanto, en una región distinta, más alta en un cierto sentido, que los otros dos, pero es ininfluyente en las cuestiones de ética práctica.

Hare observa aún que los dos niveles crítico e intuitivo no son del todo opuestos, como haría presuponer la disputa entre intuicionistas y utilitaristas, sino que «son elementos que forman parte de la misma estructura, cada uno con su propio papel» *(Ib.,* p. 77). En esta estructura están en los extremos, como lo estarían el "arcángel" (así define el caso límite del observador ideal o prescritor ideal que utiliza solamente el pensamiento crítico) y el "prolet" (así llama, sacándolo de la novela *1984* de Orwell, a aquel que hipotéticamente tenga todas las debilidades humanas que le impiden salir del nivel intuitivo) *(Ib.,* ps. 77-78).

Tanto en esta obra como en escritos anteriores, Hare sitúa en el nivel crítico los métodos "racionales" del utilitarismo kantiano. Este último, en particular, corrige la forma restringida del utilitarismo imponiendo

un punto de vista que mira no a la "mayor parte" sino a la "universalidad". Hare considera que esta armonización de utilitarismo kantiano ha sido anticipada conscientemente sea por Mill sea por Sidgwick, en la segunda mitad del ochocientos («Mill pensaba que su Principio de Utilidad estaba de acuerdo con el Imperativo Categórico de Kant», mientras que «Sidgwick, el más grande de los utilitaristas clásicos, estuvo muy cerca de la síntesis entre Kant y el Utilitarismo que es necesaria y que con toda seguridad es posible», *en Men of Ideas* (cit., p. 137), afirma, en fin, que «Kant estaba hablando de *la forma* del pensamiento moral, los utilitaristas de su *contenido» (Ib.).* De Kant, añade aún Hare, deriva la importancia del elemento *a priori* en el pensamiento moral, esto es, la atención a la universalidad de las reglas morales.

1051. LA ÉTICA POST-ANALÍTICA: EL ARISTOTELISMO ANTIILUMINÍSTICO DE A. MACINTYRE.

Los desarrollos más recientes del pensamiento moral de ALASDAIR MACINTYRE (1930) se separan completamente de la filosofía analítica, dentro de la cual, por lo demás, había tenido lugar su formación, con intereses en los problemas de la religión, de la política y de la ética, en el Oxford de los años cuarenta y cincuenta. Desde hace muchos años vive en los Estados Unidos, y allí su distanciación de la tradición analítica ha llegado a ser cada vez más radical, hasta la obra *After Virtue* de 1981 (trad, ital., *Dopo la virtú,* Feltrinelli, Milán, 1988) que ha suscitado un amplio y profundo debate aún vigente.

MacIntyre afronta la problemática ética con un fortísimo interés histórico, teórico y político-social. Sus puntos de referencia son Hegel, Aristóteles, algunos importantes narradores (H. James, J. Austen) o personajes históricos como S. Benito. Su obra contiene muchos esbozos interpretativos del pasado antiguo, medieval y moderno, muy sugestivos.

Su tesis de fondo es la siguiente: vivimos, sin ser conscientes de ello, en una época en la cual se está produciendo una especie de "catástrofe" en el plano moral. Dicha "catástrofe" es la consecuencia última del iluminismo y de su proyecto en el terreno ético, que ha llevado a la victoria de un subjetivismo emotivístico que ha dejado la moral sin ningún fundamento. El relativismo ético es dominante. Nuestra situación es parangonable a la de los últimos tiempos y crisis del Imperio Romano. Entonces fue S. Benito quien "fundó" un nuevo orden moral que duró casi un milenio. Hoy estamos a la espera, así concluye la obra, no de Godot, sino de un nuevo San Benito.

Antes aún de la época de S. Benito y de la crisis del Imperio Romano, observa MacIntyre en el curso de su obra, otras épocas habían visto rea-

lizarse tipos de moralidad en los que es necesario inspirarse para evitar la catástrofe del relativismo y subjetivismo totales. Son las épocas de la sociedad heroica (descrita por Homero) o de las ciudades Estado (cuya ética ha sido bien delineada por Aristóteles). En aquellas épocas la ética tenía su fundamento en las "virtudes", es decir en tipos de conducta radicados en la tradición y en los valores transmitidos en la comunidad de pertenencia, y no en alguna pretensión de la razón o de otros aspectos de la persona humana entendida en un sentido individualístico. Entrada en crisis durante el Imperio Romano, una ética de las virtudes fue restaurada por S. Benito, que la basó sobre valores religiosos y comunitarios. La ruptura que ha llevado a la crisis actual tiene como máximo responsable al iluminismo.

MacIntyre trata con gran eficacia este tema. El proyecto iluminístico, de la liberación de todas las autoridades, religiosas o políticas, ha llevado a señalar como única fuente de autoridad al individuo. En el espacio de casi dos siglos se han propuesto distintas formas de "fundamentación" de la moral, pero todas ellas radicadas en el individuo. Hume y Diderot proponían fundamentarla sobre los deseos y sobre las pasiones, Kant, el más inteligente, sobre la razón, Kierkegaard sobre la elección. Fue Nietzsche quien desenmascaró el proyecto iluminístico y lo llevó a sus extremas consecuencias poniendo en el centro de todo al individuo con su voluntad de poder. Después de Nietzsche, la difusión del subjetivismo, del relativismo y del emotivismo, que hoy representa la forma dominante, ha sido imparable. Hoy estamos, como se decía más arriba, en una situacón cercana a la catástrofe. Desde hace siglos no existen las virtudes, existe sólo la virtud, entendida por cada cual a su manera.

El objetivo teórico y político-social de Maclntyre es restaurar tanto el discurso como la práctica de las virtudes. La alternativa que él propone, en el crucial capítulo noveno de su obra, es la siguiente: o Nietzsche o Aristóteles. O la virtud entendida en sentido subjetivístico, emotivístico y relativístico, o las virtudes entendidas en sentido solidarístico, comunitario. Maclntyre señala algunos casos, en particular en las obras de algunos narradores, de representación de virtudes en plural, en el sentido aristotélico: el *Retrato de señora* de H. James y *Mansfield Park* de J. Austen.

No todo está perdido, parece decir Maclntyre. Razones de esperanza, aunque sean pocas, subsisten. Hay que esforzarse en difundir estas razones, sea criticando las doctrinas morales dominantes sea proponiendo y en algún caso llevando a cabo, aunque sea en pequeñas comunidades, una práctica de las virtudes que restaure una ética de tipo aristotélico.

La obra de Maclntyre está empapada de pesimismo, aunque no faltan, como se ha dicho, razones de esperanza. El sentido de todo su discurso, por lo tanto, es claro: una ética solidarística hoy es necesaria si

se quiere evitar el individualismo desenfrenado y sin "valores" dominante en nuestro tiempo.

Fuera de los círculos profesionales, que con todo se han implicado en el debate sobre estas tesis, ciertamente extrañas a la reciente filosofía moral, el discurso de MacIntyre parece que debería tener como interlocutores privilegiados a los movimientos que están comprometidos en las problemáticas de ética práctica o aplicada de la que hemos hablado más arriba. El individualismo ético, en efecto, se encuentra desarmado frente a los delicadísimos problemas de bioética (el nacimiento, la muerte) o de ética ambiental, que requieren la atención de grupos y comunidades que se ocupen de intereses no parciales, no individuales.

BIBLIOGRAFÍA

1039-1051. Las principales colecciones de ensayos críticos sobre el debate abierto por las obras de Rawls y Nozick están a cargo de N. Daniels, *Reading Rawls* y de J. Paul, *Reading Nozick*, respectivamente Oxford, 1975 y 1981. Vease además P. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977 (trad. ital., parcial, *I diritti presi sul serio*, Bolonia, 1982, comprende una introducción de G. Rebuffa que conecta Dworkin al debate Rawls-Nozick). Importantes estudios críticos: B. Barry, *A Liberal theory of Justice*, Oxford, 1973; H. G. Blocker-E. H. Smith (a cargo de), *J. Rawls. Theory of Social Justice: An Introduction*, Athens (Ohio), 1980; A. I. Melden, *Rights and Person*, Oxford, 1977; R. P. Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton, 1977; D. J. Schafer, Justice or Tyranny? *A Critique of J. Rawls «Theory of Justice»*, Nueva York, 1979; R. Martin, *Rawls and Rihts*, Kansas City, 1985.

Sobre recientes desarrollos del pensamiento ético, resalta en particular la colección de ensayos. con útiles introducciones, a cargo de J. P. De Marco y R. M. Fox, *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, Londres, 1986. Muy útiles son las introducciones de E. Lecaldano a J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarismo: una confrotación*, Nápoles, 1985, y a R. M. Hare, *El pensamiento Moral*, Bolonia, 1989. Vease también la colección a cargo de L. Gianformaggio y E. Lecaldano, *Ética y derecho*, Roma-Bari, 1986, y aquella a cargo de E. Lecaldano y S. Veca, *Utilitarismo hoy*, Roma-Bari, 1986. Sobre MacIntyre, en particular, vease el vol. de B. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Oxford, 1986, y la última parte del vol. de F. Restaino, *Filosofía y post-filosofía en América. Rorty, Vernstein, MacIntyre*, Milán, 1990.

Posteriores informaciones sobre las temáticas propuestas al debate ético, jurídico y político de Rawls, Nozick y demás teóricos del mismo periodo se pueden encontrar en los siguientes textos: U. Scarpelli (a cargo de), *Dirritto e analisi del linguaggio*, Milán, 1982; Id., *Etica senza verità*, Bolonia, 1982; R. Guastini (a cargo de), *Problemi di teoria del diritto*, Bolonia, 1980; Id., *Lezioni di teoria analitica del diritto*, Turín, 1982; M. Bovero (a cargo de), *Ricerche politiche*, Milán, 1982; Id., *Richerche politiche due*, Milán, 1983; A. Pintore, *Norme e principi. Una critica a Dworkin*, Milán, 1982; S. Maffettone, *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Nápoles, 1982; G. Alpa, *Interpretazione giuridica ed analisi economica*, Milán, 1982; G. Rebuffa, *Una teoria liberale dei diritti nel declino del Welfare State*, en R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bolonia, 1982; S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contratturalismo*, Milán, 1982; Id., *Questioni di giustizia*, Parma, 1985; Id., *Una filosofia pubblica*, Milán, 1986; M. Mondadori, *La logica della decisione di gruppo*, Bolonia, 1983; P. Comanducci, *Contratturalismo, utilitarismo, garanzie*, Turín, 1984; W. Tega (a cargo de), *Etica e politica*, Parma, 1984; N. Bobbio, S. Veca, G. Pontara, *Crisi della democrazia e neocontratturalismo*, Roma, 1984; M. Patriarca, *J. Rawls: che cosa merita l'uomo. Le ragioni dell'equità*, Roma, 1985; M. Mori (a cargo de), *Utilitarismo, etica e diritti*, Milán, 1985; L. Gianformaggio, *Studi sulla giustificazione giuridica*, Turín, 1986; P. Comanducci, R. Guastini, *L'analisi del ragionamento giuridico*, Turín, 1987; G. Pontara, *Filosofia pratica*, Milán, 1988; J. C. Harsanyi, *Una critica della teoria di J. Rawls*, en *L'utilitarismo*, Milán, 1988; S. Maffettone, *Valori comuni*, Milán, 1989.

Sobre la tradición reciente de la ética y sobre el paso de la metaética a las varias formas de ética práctica: E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, Roma, 1970; E. Musacchio, *Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*, Bolonia, 1981; P. Singer, *Etica pratica*, trad. ital., a cargo de S. Moffettone, Nápoles, 1989 (la edición original es de 1979); P. Singer, T. Regan, *Derechos animales*, Turín, 1987 (la edición original es de 1976); T. L. Beauchamp, L. Walters (a cargo de), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, California, 1982; J. Passmore, *Nuestra responsabilidad para con la naturaleza*, Milán, 1986 (edc. original, 1974); H. Engelhardt,

The Foundations of Bioethics, Oxford, 1986; la revista «Noticias de Política», de 1985; S. Castignone, L. Battaglia (a cargo de) *I diritti degli animalli*, Génova, 1987; M. Mori (a cargo de), *Questioni di bioetica*, Roma, 1988; Id., *La fecondazione artificiale*, Milán, 1988; A. Di Meo, G. Mancina (a cargo de), *Bioetica*, Roma-Bari, 1989; S. Bartolommei, *Etica e ambientes*, Milán, 1989; C. A. Viano (a cargo de), *Teorie etiche contemporanee*, Turín, 1990.

CAPITULO X

HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRITICA
de Franco Restaino

1052. MÁS ALLÁ DEL «MARXISMO OCCIDENTAL».

JÜRGEN HABERMAS (1929) es, junto al más anciano Gadamer, el más importante y más conocido de los pensadores de la Alemania post-bélica. Gadamer se erige en continuador e innovador de la filosofía «académica» tradicional (del neokantismo a Dilthey, a Husserl y a Heidegger), inspirándose sobre todo en la enseñanza de Heidegger pero apartándose de él en puntos clave en su visión original y tan influyente de la hermenéutica. Habermas, por su parte, se erige en continuador e innovador sobre todo de la tradición «antiacadémica», en particular de la ligada a Marx y al llamado marxismo «occidental» (en sus reflexiones y sistemas teóricos no hay espacio, en efecto, para el marxismo «occidental», es decir, para los desarrollos leninistas y soviéticos anteriores y posteriores a la Revolución de Octubre). No es que esta posición suya le haga ignorar las aportaciones teóricas también de la filosofía académica, sino que estas aportaciones, como se verá, llaman su atención sólo en el ámbito de intereses crítico-filosóficos ligados a su propósito de renovar y "revisar", a más de un siglo de distancia, algunos principios básicos del marxismo.

Aún en 1983, en la introducción a una importante colección de sus escritos preparada en Italia, *Dialettica della razionalizzazione,* Habermas insistió con fuerza en esta posición suya: «El marxismo occidental (y solamente de este se habla aquí), desde hace ya cien años tenía buenas razones para reexaminar autocríticamente concepciones transmitidas y para interpretar revisiones de la situación. Marx, y la tradición que remonta a Marx y a Hegel, han sido —y siguen siendo— el punto de referencia más importante, porque es el más rico en enseñanzas, de mi pensamiento» (trad, ital., Milán, 1983, p. 111).

Junto con Gadamer, decíamos, Habermas es hoy el filósofo alemán contemporáneo más conocido, no sólo en la Europa continental, donde sus escritos han sido traducidos y discutidos vivazmente, sobre todo en el ámbito de la intelectualidad de izquierda, hasta la mitad de los años sesenta, sino también en el área angloamericana. Éste es un hecho de gran importancia, puesto que es bien sabido el ostracismo para todo aquello que oliera a Marxismo por parte de los ambientes académicos oficiales de aquella área hasta hace pocos años. Desde principios de los años

setenta, en cambio, por obra de algunos pensadores y estudiosos de orientación pragmatista (R. Berstein en particular), las ideas y las obras de Habermas han entrado en los círculos profesionales, y a un estudioso americano (Th. MacIntyre) se debe la monografía más correcta y exhaustiva sobre los desarrollos del pensamiento de Habermas hasta 1978.

Actualmente, su autoridad y su influencia, ya no se limitan, como al principio, a los ambientes políticamente calificados como de «izquierda», sino que se han extendido a la entera comunidad de filósofos y estudiosos, que reconocen en Habermas, de modo indiscutible, a uno de los pocos «grandes» del pensamiento filosófico de la segunda post-guerra.

1053. EL ITINERARIO FILOSOFICO-POLITICO.

El nombre y el pensamiento de Habermas, por lo menos en lo que respecta al período hasta 1970, se han asociado comunmente a la Escuela de Frankfurt. En una importante entrevista de 1981, Habermas quiso subrayar los límites de su unión con dicha Escuela, Afirmando que un personal itinerario filosófico y político los había llevado de manera autónoma a las temáticas comunes de aquella escuela (esto es, a las posiciones conocidas como Teoría Crítica).

Formado filosóficamente en Bonn, se trasladó a Frankfurt en 1950. Se había acercado al pensamiento de Marx (el joven Marx, precisa, el «teórico de la reificación») a través de la lectura de los «marxistas occidentales» de los años veinte, en particular Lukács y Korsch; se había interesado, a través de las propuestas interpretativas de K. Lowith, en las posiciones de los jóvenes hegelianos además del joven Marx, y más en profundidad «en todo cuanto se había desarrollado entre Kant y Hegel, incluido Hólderlin». Mirando retrospectivamente a aquellos años juveniles, Habermas sostiene, sin que le haga incurrir en acusaciones de presunción, que «un estudiante que hubiera avanzado con interés sistemático entre Kant y Hegel, incluido Schelling, y después hubiera continuado, a través de Lukács, hasta Marx, habría podido, por así decir, descubrir una sección de la Teoría Crítica de los años treinta» *(Ib.,* p. 223). Este descubrimiento fue facilitado por la relación personal con Adorno, que desde hacía poco había regresado a Alemania después del largo exilio estadounidense; Habermas, en efecto, fue su asistente en Frankfurt, desde 19-56 hasta 1961, año en que fue trasladado a Heidelberg, y recuerda cómo en aquel período estaba bastante cercano a las posiciones de Adorno, mientras que sólo mucho más tarde habría conocido directamente la producción teórica de la "escuela" de los años treinta y cuarenta: «Una Teoría Crítica, una Escuela de Frankfurt, entonces [en los años cincuenta] no existían» *(Ib.,* p. 224).

De Adorno le llamaron la atención dos cosas: el hecho de que hablara de Marx, Hegel y Freud como si fueran contemporáneos con los cuales discutir, dejando de lado la "literatura crítica" sobre ellos, y el hecho de que ignorase a Heidegger y aquella filosofía contemporánea que Habermas había conocido en Bonn, es decir, la filosofía alemana reciente.

Habermas en cambio, a diferencia de Adorno, ha tenido siempre presente la reciente tradición filosófica de su país, con la que en diversas ocasiones ha "tenido relación" para alejarse críticamente de ella. Podemos mencionar aquí dos ensayos, uno de 1961 y otro de 1971, que tratan de manera global aquella tradición.

En el primero, que estudia la presencia y la influencia judía en la tradición filosófica en lengua alemana desde Kant a su tiempo, Habermas saca a la luz el hecho de que la casi totalidad de los pensadores «originales» de esta tradición son judíos, en particular a partir de la recuperación neo-kantiana (Liebmann, Cohén) y sobre todo en nuestro siglo: de Husserl a Wittgenstein, de Rosenzweig a Benjamin, de Buber a Scholem, de Simmel a Scheler, de Carnap a Popper, de Neurath a Reichenbach, de Lukács a Bloch, de Horkheimer a Marcuse y Adorno. Los judíos han sido, en nuestro siglo, abiertamente antisemitas (E. Jünger, C. Schmitt, Heidegger) y han sido casi los únicos en seguir, en producir y enseñar en la Alemania nazista. La contribución de los intelectuales judíos ha sido pues determinante para el desarrollo del pensamiento de lengua alemana, y ha operado internacionalmente en los muchos casos de exilio nazi: «Si no hubiera una tradición judeo-alemana, deberíamos inventarla nosotros mismos», pero aquella tradición ha existido, y según Habermas «el idealismo alemán de los pensadores judíos ha producido el fermento de una utopía-crítica» bien representada por Adorno (el ensayo *El idealismo alemán y sus pensadores judíos* se encuentra en la colección de 1971 *Perfiles filosófico-políticos;* citamos los de la traducción francesa, *Profils philosophiques et politiques,* París, 1974, p. 86).

En el segundo, de 1971, titulado *¿A que sirve la filosofía?,* Habermas observa que en los años cincuenta, después del período del dominio nazi, la filosofía alemana ha «retomado» las mismas corrientes de pensamiento que se habían afirmado en los años veinte con diferentes alternativas al neokantismo: la línea Husserl-Heidegger con la separación entre fenomenología y existencialismo realizada ya al final de aquel decenio, la línea de la filosofía de la vida de Jaspers, la línea de antropología filosófica de Scheler y Cassirer, la filosofía crítica que efectúa un retorno a Marx y Hegel con Lukács, Bloch, Benjamin, Korsch y Horkheimer, y finalmente la de inspiración lógico-positivística que se desarrolló en Viena con Wittgenstein, Carnap y Popper *(Ib.,* ps. 23-24). El hecho de que estas corrientes de pensamiento se hayan vuelto a proponer en los años cincuenta, a menudo con las mismas personas físicas, según Habermas,

ha conducido en corto tiempo a la particular fortuna de las posiciones ligadas a la filosofía de la ciencia, esto es, las distintas versiones del positivismo lógico, que en Alemania "vuelve" sobre todo con Popper y el racionalismo crítico de H. Albert.

Habermas, junto con Adorno, librará con vigor la batalla contra aquello que aquí se define como «cientismo». Esta corriente de pensamiento no constituye ya, en efecto, un problema «puramente universitario» sino que hoy representa, observa Habermas, un problema directamente político, en cuanto «refuerza una concepción general de la ciencia que le legitimiza los mecanismos de control tecnocráticos y excluye una vía racional de dilucidación que incluya los problemas de la práctica *(Ib.,* p. 46). La alternativa al cientismo se señala aquí, como ya en los años anteriores Habermas había hecho en diversos ensayos y en la obra fundamental de 1968 *Conocimiento e interés,* en una «filosofía crítica» que, encuandrando en una perspectiva práctico-emancipadora el problema de la ciencia y de la técnica en las sociedades avanzadas, trabajaría «como teoría de las ciencias y filosofía práctica al mismo tiempo» *(Ib.,* p. 47). La confrontación más conocida y más importante por la notoriedad de los concurrentes (Adorno, Popper, los dos antagonistas de mayor edad y sus respectivos colaboradores Habermas y Albert, además de otros filósofos), entre teoría crítica por una parte y «epistemología analítica» por otra, había tenido lugar en 1961 en el congreso de la sociedad de sociología alemana y el volumen de las actas *Dialéctica y positivismo en sociología,* aparecido en 1969 con una discutida *Introducción* de Adorno, constituye aún un punto de referencia fundamental para la reconstrucción del debate filosófico de la postguerra en Alemania.

Habermas, sin embargo, no limita al cientismo sus críticas teóricas y sus escritos polémicos. En esta batalla inicialmente mantenía posiciones más cercanas a las de Adorno, pero después, como se verá, elaborará sus posiciones cada vez más originales. Otra vertiente de su crítica es la representada por Heidegger, el mayor filósofo alemán del siglo XX según Habermas, cuya obra ya clásica de 1927, *Ser y tiempo,* es definida por él en uno de sus primeros escritos, *¿Pensar con Heidegger contra Heidegger?* de 1953, como «el acontecimiento filosófico más importante después de la *Fenomenología* de Hegel» (en *Profils,* cit., p. 90).

Al joven de veinticuatro años que aún no había entrado en contacto con Adorno pero que políticamente y teóricamente ya se había orientado, en el sentido del joven Marx visto a través de Lukács, el conocido compromiso de Heidegger en favor del nazismo hecho público en el famoso discurso rectoral de 1993 le parece ciertamente un hecho escandaloso; pero no es sobre esta cuestión donde Habermas se detiene. Él aprovecha la ocasión de la publicación por parte de Heidegger del texto de su curso de 1935, *Introducción a la metafísica,* para localizar precisa-

mente en este texto tan rarefacto temas y posiciones que, más que el famoso discurso, hacen más grave la implicación de Heidegger en favor del nazismo; una implicación no oportunística, como podía parecer la del discurso, sino profundamente enraizada en precisas tesis teóricas, y por esta razón mucho más peligrosa: «La llamada a los estudiantes de la que su filosofía era portadora, ¿acaso no se ha mostrado inmediatamente coincidente con aquello que más tarde les fue demandado como oficiales?» *(Ib.,* p. 98). Habermas, aquí y en otras intervenciones sobre Heidegger, ha insistido siempre sobre las razones profundamente teóricas, y no vulgarmente oportunistas, de la implicación de Heidegger en relación con el nazismo.

Y recientemente, en una apasionada intervención en el curso de un debate internacional sobre las responsabilidades políticas de Heidegger, un ensayo titulado *El filósofo y el nazista,* de 1988, Habermas retoma y articula con más profundidad su juicio sobre las raíces teóricas del filonazismo de Heidegger. Raíces que localiza en aquello que define como «transformación de la teoría en ideología» iniciada, según Habermas, en las elaboraciones teóricas de Heidegger alrededor de 1929 (en «Micromega» 3, 1988, p. 103). Una transformación caracterizada por un «giro negativo» por las influencias de Hólderlin y Nietzsche, por un rechazo de la herencia de Goethe y del idealismo alemán (discusión con Cassirer en Davos) y por la afloración de diagnosis del presente de corte neoconservador. Habermas, después de un penetrante análisis de los textos de los años treinta, sostiene que «Heidegger, hasta el fin de la guerra, nunca se desvinculó de su opción política inicial» *(Ib.,* p. 108). Las posiciones "fatalísticas" asumidas en la postguerra son el fruto de una desilución y de un repensamiento, que llevan a Heidegger a no esperar ya nada de los «jefes» y a pensar que "sólo un Dios puede salvarnos" (como reza el título de la conocida entrevista de 1976 publicada después de su muerte y que contiene la discutida versión heideggeriana de sus relaciones con el partido y con el régimen nazis).

Así pues, contra el cientismo de origen neopositivístico, rápidamente difundido en la segunda postguerra, contra las posiciones post-existencialísticas de Heidegger, ampliamente presentes en la cultura filosófica oficial alemana durante y después del nazismo: estos parecen ser, inicialmente los objetivos teóricamente y políticamente más notables de la batalla filosófico-política librada por Habermas. Los objetivos contra los cuales combatir hacen necesario por otra parte disponer y afirmar los instrumentos teóricos con los cuales librar aquella batalla y construir aquella "filosofía crítica" a la cual Habermas a menudo hace referencia.

La parte constructiva del itinerario filosófico-político de Habermas es muy compleja, aunque la dirección de marcha de este itinerario ha

sido clara y constante desde su inicio. Habermas, como se ha dicho, considera como punto de referencia fundamental para la elaboración de su filosofía crítica el pensamiento de Marx, con sus precedentes en Hegel y con su continuación en el «marxismo occidental» de los años veinte. En particular, el punto clave de su discurso teórico es la relación de este marxismo (Lukács de *Historia y consciencia de clase* de 1923, sobre todo, pero también los exponentes de la Teoría Crítica) con Max Weber. Es decir, punto clave resulta ser el problema de la "racionalización" de la respuesta que el marxismo occidental ha dado al desafío de Weber, de las razones de la insuficiencia de tal respuesta, de la búsqueda de una respuesta nueva que constituya una «dialéctica de la racionalización» capaz de «utilizar» a Weber «corrigiéndolo», pero sin hecharlo al mar, Marx.

Éste nos parece que es, en substancia, el sentido del itinerario filosófico-político de Habermas.

¿Cuáles son las fases, los tiempos, las obras de tal itinerario? Aquí obviamente no es posible someter a examen los numerosos escritos de Habermas, que es autor de una productividad casi sin igual. Nos parece oportuno delinear sólo las fases —e indicar las obras— más importantes del complejo itinerario. Habermas, después de cuatro años en Heidelberg, regresa como profesor a Frankfurt, en 1965, y allí lee un discurso que constituye su primer "manifiesto filosófico": el título *Conocimiento e interés,* se repetirá tres años después en la obra que desarrolla y sitúa históricamente las tesis avanzadas en el discurso. En aquellos mismos años publica significativos ensayos que extienden sus teorías filosóficas al ámbito de las ciencias sociales (es importante, en este sentido, el ensayo de 1967 *Lógica de la ciencia social).* Contemporáneamente, desde 1966 a 1971, interviene varias veces para precisar sus valoraciones críticas sobre la hermenéutica de Gadamer, formulada en la obra *Verdad y método* de 1960, cuya segunda edición de 1965, suscita un amplio debate. Los principales textos de este debate están recogidos en el importante volumen de 1971 *Hermenéutica y crítica de la ideología.*

Los años setenta ven a Habermas utilizar cada vez más a Freud, o las recientes teorías y técnicas de la filosofía del lenguaje (Austin, sobre todo y el último Wittgenstein) así como algunos aspectos pragmatísticos (de Peirce a Mead), en la elaboración de una teoría que más adelante llamará "de la acción comunicativa". Al mismo tiempo interviene en problemas prácticos y teóricos de la política (en 1973 aparece un volumen sobre el tema de la legitimidad, en 1976 un volumen *Para la reconstrucción del materialismo histórico).* Continúa también la confrontación con Gadamer, que tanto en Alemania como internacionalmente constituye en aquellos años la principal alternativa teórica alemana a Habermas (de 1979 es, sobre Gadamer, el ensayo La *urbanización de la provincia hei-*

deggeriana). Se ha hablado, a propósito de las investigaciones y las elaboraciones de los años setenta, de un "giro lingüístico" del pensamiento de Habermas. El fruto maduro y definitivo de tal "giro" es, aparentemente, el enorme tratado (más de mil páginas) titulado *Teoría de la acción comunicativa,* de 1981. Sobre la base de las conclusiones alcanzadas en esta compleja y difícil obra, Habermas toma posición, siempre en defensa de la razón crítica contra sus más recientes detractores, los teóricos de la post-modernidad, en las lecciones parisinas de 1984 publicadas con el título *Discurso filosófico de la modernidad,* un volumen muy importante para la comprensión del debate filosófico más actual y más difundido internacionalmente. Otros ensayos —algunos recogidos en el volumen de 1983 *Ética del discurso*— siguen siendo publicados por parte de Habermas, cuya productividad se mantiene altísima.

Cuatro son pues los momentos más significativos del largo y complejo itinerario filosófico-político de Habermas: la "revisión" del marxismo occidental (incluida la Teoría Crítica) que desemboca en los años sesenta en la teoría de los intereses cognitivos y emancipatorios para responder positivamente a Weber; la confrontación teórica con la hermenéutica de Gadamer vinculada al "giro lingüístico" en los años setenta; la construcción sistemática de la teoría de la acción comunicativa completada en 1981; la confrontación teórica, en los años ochenta, con las posiciones antirracionalísticas de los post-modernos.

Otros temas y momentos de elaboración —en particular los que se refieren a las problemáticas de las ciencias sociales y a las de lo "político" y de su legitimación— se podrían encontrar en la producción riquísima de Habermas. Aquí, sin embargo, nos ha parecido útil detenernos en los momentos y las fases de elaboración teórica más específicamente filosóficos, aunque se trate de una filosofía entendida en un sentido mucho más rico y amplio que el "tradicional".

1054. CONOCIMIENTO E INTERÉS. LA REVISIÓN DEL MARXISMO.

El primer recorrido importante de la elaboración teórica de Habermas encuentra una salida madura en los años 1965-68, y se formula en algunos escritos ya muy conocidos: el texto ya mencionado del discurso frankfurtense de 1965 *Conocimiento e interés* y el volumen de mismo título, el ensayo del mismo año *Técnica y ciencia como "ideología",* y otros artículos y aportaciones. Habermas en estos años concluye una primera fase de su investigación teórica, caracterizada aún, como escribirá autocríticamente más adelante, por la preferencia de categorías unidas á la "filosofía del sujeto", de las cuales se librará en los años del "giro lingüístico".

La confrontación teórica que lo conduce a la definición de sus posiciones se dirige por una parte hacia las filosofías "positivísticas", que combate desde un punto de vista bastante cercano al "dialéctico" de Adorno (en el famoso encuentro de 1961 entre Adorno y Popper y sus respectivos seguidores, Habermas está presente con dos aportaciones: *Epistemología crítica y dialéctica* y *Contra el racionalismo incompleto de los positivistas*, con unos títulos que ya indican la dirección de su polémica filosófica); por otra parte hacia la dirección marxista occidental en su conjunto y sobre todo hacia la respuesta dada por ésta a la teoría weberiana de la racionalización. Habermas propone una filosofía crítica propia que quiere ser una "superación" tanto de los límites de la tendencia neo-positivística como de los límites del marxismo occidental y de la misma Teoría Crítica. Una filosofía crítica, pues, que "revisa" el marxismo no para abandonarlo sino para adaptarlo a las condiciones de nuestro tiempo. La filosofía de Habermas, en efecto, quiere ser una filosofía crítica revolucionaria, e! equivalente de la de Marx en su tiempo.

Habermas implica en su crítica de las posiciones positivísticas a todas las filosofías que de algún modo han adaptado una actitud "objetivística" poco crítica y sin "autorreflexión" (en la crítica están incluidas, pues, las posiciones de Husserl, las del viejo historicismo y las actualmente dominantes en las metodologías de las ciencias sociales, modeladas según el ejemplo de las otras ciencias). La actitud "objetivística" es el blanco principal en el discurso de 1965 y en el volumen de 1968. Aquella actitud es, en efecto, "idelógica", en sentido marxiano, en cuanto pone entre paréntesis, esconde o suprime la cosa que le es más querida a Habermas: la conexión entre conocimiento e interés (conexión presente en Platón, retomada por Marx y nuevamente actualizada en los años treinta por la Teoría Crítica). Aquella conexión actualmente ha desaparecido con el predominio de las tendencias positivísticas y objetivísticas tanto en las disciplinas empírico-analíticas como en las histórico-hermenéuticas (así definía Habermas las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu de la conocida subdivisión propuesta por Dilthey). A estas disciplinas Habermas añade, como su integración "crítica", aquellas otras basadas en intereses cognitivos emancipatorios, es decir, las que tienen que ver con las experiencias de autoliberación de la humanidad.

Su filosofía crítica quiere reafirmar con fuerza la conexión entre intereses y conocimiento. En el discurso de 1965 escribe: «Se puede indicar una conexión específica entre reglas lógico-metódicas e intereses-guía del conocimiento para tres categorías de procesos de investigación. Esta es la tarea de una teoría crítica de la ciencia que huye de las trampas del positivismo. A la forma de trabajo de las ciencias empírico-analíticas corresponde un interés cognoscitivo *teórico* y a la de las ciencias orientadas críticamente el interés cognoscitivo *emancipatorios* (en *Teoria e prassi*

nella societá tecnológica, Latercia, Roma-Barí, 1974, p. 9). Habermas se detiene, pues, tanto en el discurso como en el volumen de 1968, en delinear los diversos tipos de "procesos de investigación" y de los diversos tipos de conexión entre aquellos procesos y los respectivos intereses que los inspiran.

Las ciencias empírico-analíticas utilizan la observación, que sin embargo no tiene nada que ver con los simple hechos: estos últimos, en efecto, «se constituyen solamente a través de una previa organización de nuestra experiencia en el ámbito funcional de la acción instrumental», por lo cual «las proposiciones protocolarias no son en absoluto reproducciones de hechos en sí, sino que expresan éxitos o fracasos de nuestras operaciones» *(Ib,* p. 10, es evidente la utilización de principios pragmatísticos del tipo de los propuestos por Quine en contra de las revisiones más "ingenuas" del positivismo lógico). Las ciencias empírico-analíticas, pues, son el resultado de intereses cognitivos dirigidos a la eficacia (éxito o fracaso) y arraigados en aquello que Habermas llama "acción instrumental", sobre la cual se detendrá de manera profundizada.

Las ciencias histórico-hermenéuticas tienen que ver con la "experiencia objetiva" en nuestro lenguaje y en nuestras acciones, y están encaminadas a la "comprensión del sentido", la cual ha sido reducida, por el historicismo contaminado por el positivismo, a experiencia objetivística". Dichas ciencias, observa Habermas, deben estar regidas por un interés práctico: tiene que ser tarea de la hermenéutica investigar la realidad inspirándose en el «interés por el mantenimiento y la extensión de la intersubjetividad de un posible acuerdo que oriente la acción» *(Ib.,* p. 11, donde aflora la técnica de la acción comunicativa y del acuerdo comunicativo, que adquirirán un peso muy grande en las posteriores reflexiones de Habermas).

Las ciencias orientadas críticamente, en fin, van más alla del interés *teórico* de las primeras y el interés *práctico* de las segundas. Se inspiran en el interés *emancipatorio* y apuntan a la "autorreflexión" como método de "autoliberación". Ejemplos de ciencias orientadas críticamente son la crítica de la ideología y el psicoanálisis, en cuanto tratan de suscitar, en los interesados (personas o grupos), «un proceso de reflexión en la conciencia» mediante informaciones que de algún modo "desenmascaran" aquello que hay más allá de la superficie. Este proceso es la autorreflexión, la cual «libera al sujeto de la dependencia de poderes hipotetizados y está determinada por un interés emancipatorio hacia el conocimiento. Las ciencias críticamente orientadas lo tienen en común con la filosofía» *(Ib.,* p. 12).

La conexión entre conocimiento e interés, pues, es necesaria para captar críticamente las funciones y límites de cada una de las ciencias en los distintos niveles cognoscitivos. Aquella conexión se puede encontrar, se-

gún Habermas, en toda la historia de la humanidad, que tiende imparablemente hacia metas cada vez más avanzadas de autoliberación a través de los principales procesos de socialización que son el trabajo, el lenguaje y el dominio. El trabajo y el dominio tienen que ver sobre todo con nuestra relación con la naturaleza, el lenguaje con la comunicación, con el conocimiento y, por lo tanto, con la emancipación. Habermas insiste sobre esta tesis teórica: «El interés en la emancipación no es una vaga intuición; es más, puede ser reconocido a priori. En efecto, aquello que nos distingue de la naturaleza es el único dato de hecho que podemos conocer por su naturaleza: *el elnguaje.* La emanciapción viene *dada para nosotros* con su estructura [...]. En la autorreflexión un conocimiento por amor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la emancipación» *(Ib.,* p. 15).

En esta ámbito se sitúa la filosofía, cuyo papel autorreflexivo y emancipatorio es subrayado por Habermas con fuerza y pasión. La filosofía tradicional se ha equivocado al suponer que la emancipación ya se ha realizado con la estructura del lenguaje; la emancipación es un objetivo a realizar, y pasa a través del lenguaje (lugar, como más adelante se dirá con mayor profundidad, de la "acción comunicativa"; y, por lo tanto, «sólo cuando la filosofía descubre en el curso dialéctico de la historia las huellas de la violencia, que deforma el diálogo continuamente intentado, empujándolo continuamente fuera de las vías de una comunicación sin coacción, lleva adelante el proceso, del que en caso contrario legitima el estancamiento: el progreso del género humano hacia la emancipación» *(Ib.,* p. 16). La filosofía crítica, o crítica de la ideología, se configura pues como un psicoanálisis "dialéctico", emancipador y liberador (autoliberacón a través de la autorreñexión) que implica no sólo al individuo sino a la humanidad en su historia: *«La unidad de conocimiento e interés se verifica en una dialéctica que reconstruya el elemento reprimido a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido» (Ib.).*

La filosofía crítica, entonces, a través de la crítica de la ideología y análogamente a lo que hace el psicoanálisis con el individuo "reprimedo", indica a la humanidad la vía de la liberación. Esta última se efectuará mediante "la actividad revolucionaria de clases en lucha" y mediante el trabajo de las ciencias "críticas". La filosofía crítica indica a la acción instrumental (constricciones con respecto a la naturaleza) y a la acción comunicativa (constricciones con respecto a nosotros mismos en cuanto seres sociales) la vía para liberarse de dichas constricciones y para trabajar en la emancipación revolucionaria.

En un pasaje muy denso de la obra de 1968, Habermas describe la compleja dialéctica entre estos dos momentos: «Mientras *la acción instrumental* corresponde a la constricción de la naturaleza externa y el estado de las fuerzas productivas determina la medida de la disposición

técnica sobre las fuerzas de la naturaleza, *la acción comunicativa* corresponde a la represión de la propia naturaleza: el cuadro instrumental determina la medida de una represión a través del poder natural de la dependencia social y del dominio político. Una sociedad debe la emanciapción del poder natural exterior a los procesos de trabajo, esto es, a la producción de saber técnicamente evaluable (incluida la "transformación" de las ciencias naturales en maquinaria"); la emanciapción de la constricción de la naturaleza interior se alcanza en la medida de la substitución de instituciones basadas sobre la violencia por una organización de la interacción social, que está ligada únicamente a una comunicación libre del dominio. Esto no sucede directamente a través de la actividad productiva, sino a través de la actividad revolucionaria de clases en lucha (incluida la actividad crítica de las ciencias que reflexionan). Ambas categorías de la praxis social [acción instrumental y acción comunicativa] tomadas juntas hacen posible aquello que Marx, interpretando a Hegel, llama el acto de reproducción del género humano» *(Conoscenza e interesse,* Barí, 1970, ps. 55-56).

Esta pareja de categorías interpretativas —acción instrumental y acción comunicativa— es utilizada por Habermas también para proponer una reformulación en positivo (rechazando por lo tanto las críticas antiweberianas de los frankfurteses que identificaban la "racionalización" de la que hablaba Weber con el puro y simple dominio capitalístico) de la tesis weberiana sobre la "racionalización", y para indicar la vía de una revisión, siempre en positivo, del marxismo. Habermas realiza estas ulteriores elaboraciones en diversos escritos de este período. En particular, en *Técnica y ciencia como "ideología"* de 1968, la pareja conceptual también es definida —siguiendo principios de Weber y T. Parsons— como diferenciación entre *trabajo,* o acción racional respecto al objeto, o acción instrumental según *reglas técnicas* o *estrategias,* e interacción, esto es, acción comunicativa mediada simbólicamente y organizada «en base a *normas vigentes* de un modo vinculante» (en *Teoria e prassi nella societa tecnológica,* cit., p. 165).

La acción comunicativa, o la interacción, es el conjunto de los vínculos sociales basados sobre fundamentos de distintas clases (en el pasado de las "sociedades tradicionales": el mito, la religión, etc.) que "legitiman" y de algún modo "racionalizan" el sistema social vigente. El fin de la sociedad tradicional tiene lugar, weberianamente, cuando el tipo de legitimización basado en la acción comunicativa es confrontado, en el umbral de la modernidad, «con una racionalidad de relaciones entre medios y objetivos ligada a la acción instrumental y estratégica, que penetra en ámbitos de vida cada vez más numerosos» *(Ib.,* p. 170). Es lo que Weber ha llamado el "desencanto" del mundo provocado por el nacimiento del capitalismo y que ha llevado a la "racionalización" instru-

mental del sistema social. Ha llevado también al nacimiento de las ideologías.

En el cuadro de un discurso complejo al cual aquí solamente podemos aludir, Habermas sostiene que las teorías de Marx resultan adecuadas para responder a los problemas planteados por el primer capitalismo, caracterizado por una libre competencia no "molestada" por el aparato estatal, que entonces funcionaba como mera proyección de los intereses económicos dominantes. Weber entendió las novedades esenciales del capitalismo post-liberalístico y post-liberal, individuando en el ulterior proceso de "racionalización" las formas dominantes del estado actual (intervención autónoma del estado, ya no mera proyección de intereses económicos; compenetración de ciencia y técnica): «así se modificó la relación entre sistema económico y sistema de dominio: la política no es *solamente* un fenómeno superestructural... Sociedad y estado no tienen ya aquella relación que la teoría marxiana había definido como relación entre estructura y superestructura. Pero entonces una teoría crítica de la sociedad ya no puede ser desarrollada en la forma exclusiva [como lo era en Marx, según Habermas] de una crítica de la economía política» *(Ib.,* p. 174). Técnica y ciencia, además, «llegan a ser la primera fuerza productiva y dejan de darse las condiciones para aplicar la *teoría marxiana del valor-trabajo» (Ib.,* p. 177).

A continuación de las tendencias de desarrollo de la sociedad capitalística contemporánea, que se acaban de mencionar, «las categorías centrales de la teoría marxiana, es decir: lucha de clases e ideología, no pueden ser aplicadas sin calificaciones» *(Ib.,* p. 180). En efecto, el capitalismo regulado por la intervención estatal, según Habermas, «bloquea el conflicto de clases», en el sentido de que convierte en *latentes* las razones de éste a través de un complejo sistema de "compensaciones" que dejan a un lado, si acaso, no las clases sino las subclases, los grupos más débiles o subprivilegiados (minorías raciales, por ejemplo). La tesis de Habermas es que «la conexión entre fuerzas productivas y relaciones de producción [sobre la cual Marx basaba la teoría de la lucha de clases] debería ser substituida por aquella otra más abstracta entre trabajo e interacción» *(Ib.,* p. 186), o sea entre acción instrumental y acción comunicativa.

Es decir, Habermas propone que la teoría dialéctica marxiana sea substituida por otra teoría también dialéctica, la que interpreta críticamente la historia humana como dialéctica entre dos "racionalizaciones": la racionalización de la acción instrumental y la racionalización de la acción comunicativa.

1055. CRÍTICA DE LA HERMENÉUTICA Y «GIRO LINGÜÍSTICO».

Habermas construye la alternativa a Marx, o mejor la adecuación del "marxismo" a nuestros tiempos, a través de la adopción de nuevas categorías interpretativas, prosiguiendo con sus elaboraciones teóricas formuladas en la obra *Conocimiento e intrerés*, de 1968, y en otros escritos de aquellos años. Una ocasión para posteriores precisiones y enriquecimientos, que empujarán cada vez más sus reflexiones hacia un terreno lingüístico, está representada por la confrontación teórica con la hermenéutica en la forma datable de Gadamer en la obra *Verdad y método*, de 1960.

La segunda edición de esta obra, en 1965, da lugar a un vivo debate y a una confrontación teórica en la cual intervienen representantes de todas las posiciones filosóficas presentes en la Alemania de aquellos años. Las aportaciones más significativas de aquel debate (además de Gadamer, Habermas, Apel, Bubner y otros) fueron publicadas en 1971 en el volumen *Ermeneutica e critica dell'ideología* (trad, ital., Brescia, 1979) que ya en el título aludía a las principales posiciones teóricas implicadas.

Como ya hemos visto (cfr. §971), en una primera intervención, de 1966, Habermas critica la hermenéutica propuesta por Gadamer en cuanto legima y absuelve la tradición y el prejuicio rechazando una visión "crítica" meta-hermenéutica, que individúa las condiciones y las razones tanto de la tradición como del prejuicio. Más en general, la autosuficiencia de la hermenéutica —de su círculo no se puede salir, había sostenido Gadamer—, según Habermas, se configura como una autorreflexión incompleta, mutilada, que «no reconoce la fuerza transcendental de la reflexión que opera también en ella» *(Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 66). Reducir todo a lenguaje por interpretar esconde el hecho de que el lenguaje no es independiente de las relaciones sociales. El lenguaje no es en absoluto un neutral depositario y transmisor de tradición: «El lenguaje es *también* un instrumento de dominio y de poder social. Sirve para legitimar la organización de las relaciones de poder» y por lo tanto «es *también* ideológico» *(Ib.*, p. 67). La experiencia hermenéutica, pues, debe "trasladarse", según Habermas, hasta la "crítica de la ideología", es decir, hasta una reflexión que trascienda el nivel hermenéutico y vaya más allá de él, como hace el psicoanálisis, dirá en una intervención posterior, en relación con el lenguaje ordinario del individuo.

La hermenéutica debe abandonar sus pretensiones de universalidad y dejar el puesto a reflexiones críticas que sepan dar razón no sólo de aquello que sucede en el plano lingüístico sino de lo que sucede en el plano "objetivo" de las acciones sociales. Y «el nexo objetivo solamente en base al cual pueden ser comprendidas las acciones sociales es el conjunto del lenguaje, del trabajo y del poder» *(Ib.*, p. 69). La hermenéuti-

ca debe pasar del plano de la historicidad —meramente lingüística en la propuesta de Gadamer— al de la historia universal que comprende los niveles antes indicados y de origen a la historicidad. Pero «a Gadamer, que proviene del neokantismo de Marburgo, los residuos del kantismo conservados en la ontología existencial de Heidegger le hacen imposible sacar la consecuencia que sus análisis puros sigieren. Él evita pasar de las condiciones transcendentales de la historicidad a la historia universal, en la que estas condiciones se constituyen» *(Ib.).*

Habermas va un poco más allá, en la crítica a Gadamer, en el ensayo de 1971 *La pretensión de universalidad de la hermenéutica.* Aquí encontramos esbozada una elaboración de teoría del lenguaje y de la comunicación que constituye la base de su "giro lingüístico" y que encontrará su culminación sistemática en la *Teoría de la acción comunicativa* de 1981. La "superación" de la hermenéutica es sugerida aquí en el recurso a la crítica de la ideología y al psicoanálisis como método de "desenmascaramiento" de aquello que está detrás del nivel puramente lingüístico y que da origen a la "comunicación distorsionada": «Uno y otra [psicoanálisis y crítica de la ideología] tienen que ver con objetivaciones de la lengua de uso en la cual el sujeto que produce estas expresiones de vida no reconoce sus propias intenciones. Estas expresiones se pueden concebir como partes de comunicación sistemáticamente deformada» *(Ib.,* p. 142). La "conciencia hermenéutica" está indefensa y es inadecuada ante casos de comunicación distorsionada o deformada (más en general, las ideologías), en cuanto su campo de aplicación «coincide con los confines de la comunicación normal de la lengua de uso» *(Ib.,* p. 144), confines más allá de los cuales no puede pasar (recuérdese el círculo hermenéutico de Gadamer, el "diálogo que nosotros somos", heredado de Heidegger).

La hermenéutica enseña que «no podemos penetrar detrás del papel del actor sobre el cual se opera la reflexión» (Ib.). Freud, en cambio, con el psicoanálisis nos enseña a penetrar allá detrás y a entender las razones de fondo de los distintos tipos de comunicación (intersubjetividad lingüística). Por más que, observa Habermas, «la metapsicología de Freud debería ser liberada de su automalentendido científico, antes de que pueda fructificar como parte de una metahermenéutica» *(Ib., p.* 159). El recurso al psicoanálisis "depurado" y a la crítica de la ideología, es decir, el recurso a una metahermenéutica o hermenéutica de lo profundo, nos pone en disposición de descubrir que «en la dogmática del contexto de la tradición es válida no sólo la objetividad del lenguaje en general, sino la represividad de una relación autoritaria, que deforma la intersubjetividad del entendimiento como tal y altera sistemáticamente la comunicación de la lengua de uso» *(Ib.,* p. 162). Una metahermenéutica confronta la comunicación deformada con la posible y deseable comunicación

no deformada, racionalmente adquirida en condiciones de libertad plena y consciente. Nos permite pasar de la ideología a la verdad, inspirándose en el «principio del discuros racional, según la cual la verdad estaría garantizada no sólo por *aquel* consenso que se hubiera alcanzado en las condiciones idealizadas de comunicación ilimitada y no autoritaria y pudiera ser afirmado en el tiempo» (Ib., p. 163). Hay aquí, ecos de las lecturas de Apel, Pierce, Mead, y también de los filósofos del lenguaje del área inglesa.

Aquí el tono de Habermas se vuelve elevado, en cuanto, en formas nuevas, está exponiendo sus ideales de emanciapación y autoliberación, que en la formulación "lingüística" aparecen realizables con «la estructura de una convivencia en una comunicación de la cual esté ausente toda coacción». Su tesis es que «la verdad es la particular coacción a un reconocimiento universal no coactivo; pero éste está ligado a una situación lingüística, es decir, a una forma de vida en la cual es posible un entendimiento universal no coactivo. Por lo tanto, la comprensión crítica del sentido debe pretender en sí misma la anticipación formal de la verdadera vida» *(Ib.).* La metahermenéutica, la crítica de la ideología, la individuación de las condiciones de la "verdadera vida", de consenso de la verdad sin coacción, son las premisas de la acción social transformadora, ya que, escribe Habermas en sus conclusiones, «la clarificación que una comprensión radical opera es siempre política» *(Ib.,* p. 167). Una vez más, pues, se defiende la primacía de la política y de la acción renovadora.

1056. TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.

Es aún bajo el estímulo del compromiso político, muy fuerte en toda la década de los sesenta en los cuales Habermas ve con preocupación como surgen en Alemania y en Occidente tendencias contrapuestas (neoconservadoras y neoanárquicas) coincidentes en el rechazo de las sociedades democráticas, que tiene lugar la elaboración de la obra más comprometida: *Teoría de la acción comunicativa,* de 1981. Es una obra de arquitectura compleja, de difícil lectura, de voluminosidad quizás excesiva (como han dicho competentes críticos). El objetivo principal es la formulación, en la línea de las elaboraciones anteriores, de una teoría orgánica de la racionalidad crítica y comunicativa. Una teoría basada todavía, aunque con términos y conceptos parcialmente nuevos, en la dialéctica entre acción instrumental y acción comunicativa, o, como dirá en el segundo volumen de la obra, entre sistemas y mundo de la vida.

La obra es de gran complejidad, y el hilo conductor teórico es interrumpido por numerosos cortes histórico-teóricos que constituyen ver-

daderos "diálogos" con interlocutores que en buena parte ya conocemos: ante todo Weber con su teoría de la racionalidad, luego aquellos que dan una primera respuesta, en el ámbito del marxismo occidental, a Weber, es decir, Lukács y Adorno; después los nuevos interlocutores que le permiten precisar el "cambio de paradigma" de la filosofía del sujeto a la del entendimiento intersubjetivo, es decir, Durkheim y Mead; depués el máximo teórico de la sociología americana, T. Parson, que ayuda a aclarar las relaciones entre sistemas y mundo de la vida; finalmente, una especie de camino hacia atrás, de Parson a Weber y a Marx, para el alcance y el significado de la "revisión" del marxismo efectuada en el curso de la obra. Otros interlocutores, aunque de forma menos incisiva que los que hemos mencionado, también se hallan presentes (Winch y Wittgenstein, Austin y Searle, Piaget y Popper).

En cuanto al hilo conductor teórico, Habermas comienza ofreciendo un cuadro del concepto de racionalidad en su diversa y multidisciplinaria utilización; le añade el de la acción comunicativa (para el cual utiliza los autores y los temas del "giro lingüístico" y del paso de la sistemática a la pragmática), que distingue de la acción instrumental sacando a la luz la diferencia radical entre los dos tipos de racionalidad implicados en los dos tipos de acción; estos dos conceptos clave de la teoría se enriquecen luego con la temática de la dialéctica entre sistema (organización económica, aparato político-administrativo del estado y del poder) y mundos vitales o mundos de la vida, que representan el conjunto de valores que toda comunidad comparte de manera "inmediata" no reflexiva. El tema final de la obra se refiere a la particular situación de esta dialéctica entre sistema y mundos vitales en el mundo de hoy; una situación en la cual por primera vez el sistema interfiere, interviene, en el mundo de la vida, fuera de las necesidades directamente ligadas a la "reproducción material". Éste es, para Habermas, el problea no sólo teórico sino político, principal de nuestro tiempo, respecto al cual se examinan los intentos de lucha de los nuevos "movimientos" descinculados de los partidos políticos de las sociedades económicamente, culturalmente y socialmente avanzadas.

Expondremos el contenido general de la obra (trad, ital., Bolonia, 1986, con una útilísima introducción de G. E. Rusconi que constituye una guía indispensable a su lectura) teniendo presente la lúcida síntesis que ha ofrecido el propio Habermas en un importante coloquio de 1981 titulado *Dialéctica de la racionalización.*

Habermas afirma que la intuición central de su teoría, que abandona el paradigma del sujeto y propone uno intersubjetivo, es que «en la comunicación lingüística se encuentra incorporado un *télos* de entendimiento recíproci». Esta intuición la debe «a la recepción de la teoría del elnguaje, sea en su variante hermenéutica sea en la analítica, (o, como podría

decir: a una lectura de Humboldt aclarada por la filosofía analítica)» *(Dialettica della razionalizzazione,* Milán, 1983, p. 227). en el cuadro de esta situación central los cuatro "motivos" teóricos principales de la obra se indican así: una teoría de la racionalidad (partiendo de Weber), una teoría de la acción comunicativa (utilizando la teoría de la interacción de Mead y algunas notas de Durkheim), una dialéctica de la racionalización social (con el problema clave de la reificación en las soluciones propuestas por Lukács y otros marxistas occidentales), y, en fin, un concepto de la sociedad que reunifique la teoría de los sistemas y la de la acción (con la dialéctica de sistema y mundos vitales).

Es el último punto, en la obra, el que más interesa a Habermas, y sobre el cual ha presentado las elaboraciones quizás más complejas. Por lo que se refiere a los otros puntos, retoma y desarrolla temas ya tratados en obras anteriores.

Para la teoría de la racionalidad, por ejemplo, insiste en que ha partido de Weber, que ha identificado es concepto con el de acción racional con vistas a un fin (Habermas lo llamará acción instrumental) y lo ha utilizado especialmente en la sociología de la religión para mostrar cómo de la "secularización", o sea de la preeminencia de la "racionalidad", han surgido los sistemas económicos y administrativos del estado moderno. Según Habermas, el límite de Weber ha sido haber "absolutizado" el concepto de racionalidad y no haber visto que el estado capitalístico moderno sofocaba «aquellos elementos que él mismo ha analizado bajo el *topos* de la "ética de la fraternidad", es decir, aquellas visiones éticas —por ejemplo las radicales de los anabaptistas— que «solicitan las formas de organización comunicativa» *(Ib.,* p. 242). Weber se ha limitado a la acción instrumental (el sistema, aparato económico administrativo) *y* no ha tomado en suficiente consideración la problemática de la acción comunicativa (el mundo de la vida).

En cuanto a la acción comunicativa, en la obra se analiza de un modo más articulado que en los escritos anteriores, con el auxilio tanto de teorías lingüístico-hermenéuticas como de teorías filosófico-sociológicas, y se analiza en las tres dimensiones principales: «la relación entre el sujeto cognoscente y un mundo de sucesos y de hechos; la relación entre el sujeto prácticamente agente e implicado en interacciones con otros y un mundo de la socialidad; y, en fin, la relación entre el sujeto pasivo y apasionado (en el sentido de Feuerbach) y su propia naturaleza interior, su subjetividad y la subjetividad de otros». A éstas (que recuerdan la teoría popperiana de los tres mundos) se debe añadir «el mundo de la vida, esto es, aquello que los participantes en la comunicación tienen cada vez a sus espaldas, a partir de lo cual afrontan los problemas de entendimiento» *(Ib.,* p. 239).

En cuanto a la temática de la reifícación, tan cara al marxismo occidental desde Lukács hasta Adorno, Habermas formula tesis que parecen, en

esta tradición, bastante heterodoxas, en el sentido de que no hace un juicio negativo del capitalismo, por cuanto se refiere a las conquistas políticas democráticas y a la riqueza producida en la esfera de la "reproducción material". Es justo, observa Habermas, «dar al capitalismo aquello que es del capitalismo», es decir, aquello que el ha conseguido efectivamente gracias a su nivel de diferenciación y a su capacidad de control. Pero demos un golpe a nuestro corazón marxista: el capitalismo obtuvo resultados del todo positivos, por lo menos en el ámbito de la reproducción material, y los obtiene aún ahora». Tales resultados positivos se refieren, escribirá en otra parte del coloquio, también a las conquistas políticas democráticas. Es cierto que el coste ha sido «una enorme disipación de las formas de vida tradicionales», pero lo que realmente importa, para Habermas —y para el marxismo occidental— es otra cosa: hoy se asiste a «una indebida intervención del sistema [dinero y poder, o sea el estado capitalístico avanzado] en ámbitos que ya no son los de la reproducción material». Son los ámbitos, precisa y ejemplifica Habermas, de la tradición cultural, de la interación social mediante valores y normas, de la socialización de las generaciones en aumento. «Cuando ahora en estos ámbitos penetran los *media* de control dinero y poder, por ejemplo por vía de una redefinición consumística de las relaciones, de una burocratización de las condiciones de vida, entonces no sólo se arrollan tradiciones, sino que también se atacan los fundamentos de un mundo de la vida ya racionalizado; está en juego la reproducción simbólica del mundo de la vida» *(Ib.*, p. 248).

Hemos llegado así al último "motivo" teórico de la acción comunicativa: la dialéctica entre sistema y mundos de la vida. Por cuanto se ha dicho resulta bastante clara la diferenciación conceptual y factual entre sistema y mundo de la vida: el primero tiene que ver con la acción instrumental, el segundo con la acción comunicativa; el primero es el estado son su aparato y su organización económica, el segundo es el conjunto de los valores que cada uno de nosotros, individualmente o comunitariamente, "vive" de modo inmediato, espontáneo y natural. Según Habermas, estado y sociedad, «dos caras de la misma moneda» en la perspectiva de la "modernización" y racionalización capitalísticas, «se han vuelto autónomos a través de aquellos medios de control que son el valor de cambio y el poder administrativo. Se han condensado en un conjunto monetario-administrativo, se han vuelto autónomos con respecto al mundo de la vida estructurado comunicativamente (con esfera privada y esfera pública) y han llegado a ser manifiestamente *supercomplejos»*. Esta supercomplejidad del sistema hace que intervenga e interfiera en los mundos de la vida, que están «amenazados por una colonozación interior» que pone en peligro la autonomía *(Ib.*, p. 236).

Ahora, insiste Habermas precisando esta tesis que llega a sacar a la luz los graves límites del marxismo, «parece que los imperativos sistémi-

cos intervienen en ámbitos de acción estructurados en un modo comunicativo. Se trata de las tareas de la pruducción cultural, de la integración social y de la socialización»; de problemas, pues, que poco tienen que ver con los "clásicos" del marxismo (explotación, reificación, conflictos de clase). Hoy, precisa Habermas a continuación, «los imperativos de la economía y de la administración, transmitidos a través del dinero y del poder [o sea, los imperativos del sistema], penetran en ámbitos [los mundos de la vida] que de un modo u otro van hacia la ruina si se los separa de la acción orientada hacia el entendimiento y se los transfiere a estas interacciones controladas por los *media.* Se trata de procesos que no se adaptan ya al esquema del análisis de clase» *(Ib.,* p. 243). Dirá, en fin, más adelante: «Marx no pudo distinguir suficientemente entre mundos de la vida tradicionales, que son desgastados por los procesos de la modernización capitalística, y una diferenciación estructural de las formas de vida que hoy están amenazadas en su infraestructura comunicativa» *(Ib.,* p. 255).

El conflicto principal de nuestro tiempo, en las sociedades capitalísticas avanzadas y democráticas, no es pues un conflicto de clases, sino un conflicto derivado del proceso del "sistema" en relación con los "mundos de la vida". Frente a este conflicto no son utilizables las teorías arraigadas en el viejo marxismo, en cuanto no consiguen captar este fundamental elemento de novedad respecto a la tradicional interpretación basada en la lucha de clases. Pero tampoco son utilizables las recientes teorías, post-modernas y anti-modernas, que rechazan en bloque «la herencia del racionalismo occidental», en sus ascendencias humanísticas e ilumínísticas, dirigiéndose a un imaginario pasado nostálgicamente revivido o proponiendo sociedades irrealizables sin diferenciaciones sociales internas (neoconservadurismo por una parte, neoanarquismo por otra). Habermas mira con confianza, en cambio, los diversos tipos de movimientos que luchan en defensa de los mundos de la vida, para enriquecerlos y mantenerlos "autónomos" respecto a las amenazas de "colonización" levantadas continuamente por el "sistema".

Habermas no propone programas políticos específicos, en una obra nacida por motivaciones políticas, como repetidamente él mismo afirma, sino que se detiene en el ámbito teorético. Si acaso propone una "revisión" y adecuación del marxismo respecto a los problemas y a los conflictos de nuestro tiempo, que no son los del tiempo de Marx y de los más cercanos sucesores del marxismo occidental. Su propuesta teórica —que tiene obviamente consecuencias en el plano político— se contrapone abiertamente, en cambio, a las de los teóricos del post-moderno, respecto a los cuales defenderá la herencia del racionalismo occidental (que hay que corregir, pero no desechar): una defensa que, como veremos ahora, fundamentará sobre la tesis del "cambio de paradigma" (de

la filosofía del sujeto a la filosofía de la intersubjetividad comunicativa), un cambio realizado, según Habermas, en su obra de 1981.

1057. MODERNO Y POST-MODERNO.

La crítica de los teóricos del post-moderno y del anti-moderno ha estado presente a menudo en los escritos de Habermas de los años setenta y ochenta. La creciente difusión de tales posiciones, con trasfondo político bastante evidente, empuja a Habermas, a principios de los años ochenta, a un examen teórico total, casi como complemento e integración de la *Terоría de la acción comunicativa,* de toda la temática del moderno y del post-moderno. la obra que recoge sus trabajos a este propósito es: *Discurso filosófico de ía modernidad,* de 1985, que recoge una serie de lecciones dictadas en París, uno de los lugares de mayor presencia y difusión de las temáticas post-modernas (continuación de Nietzsche y Heidegger en Bataille, Foucault, Derrida y Lyotard).

Como es propio de su estilo filosófico, Habermas se empeña teóricamente en reconducir a las raíces "clásicas" de la filosofía moderna dicha compleja temática. Las raíces son individuadas en Hegel, en el cual, según Habermas, se llega a formar con plenitud y madurez el concepto de la modernidad: un concepto ligado a las reflexiones filosóficas sobre tres hechos fundamentales de la modernidad (nuevo mundo, Renacimiento, Reforma) que llevan a la aparición de la temática de la autonomía del sujeto y de la razón (del mito, de la religión, de la autoridad exterior), y por lo tanto al Iluminismo como resultado global de la "edad nueva" o "edad moderna". Según Habermas, los rasgos que caracterizan filosóficamente la edad moderna están ya presentes en la línea que va de Descartes a Kant, pero sólo con Hegel se tiene una conciencia histórico-filosófica "madura" de los mismos.

Hegel no sólo es consciente en un modo maduro del "hecho" de que la modernidad ha desembocado en el Iluminismo y en la autonomía de la subjetividad; también es consciente del "problema" de la modernidad. El problema es que la subjetividad moderna, habiéndose liberado de la religión, que anteriormente constituía el medio principal de unión entre individuos, «no es lo bastante eficaz para regenerar la potencia religiosa de la unificación en el *médium* de la razón». El predominio de la subjetividad y de la razón ha llevado no a una nueva unión más avanzada que la garantizada por la religión, sino a la escisión (son típicas las consiguientes a la Revolución Francesa) que la razón iluminística no consigue superar: «El descrédito de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que el Iluminismo no puede superar con sus propias fuerzas» *(Discorso filosófico della modernita,* Roma-Barí, 1987, p. 21).

¿Cómo intenta Hegel resolver este problema, el de indicar las vías de la superación de la escisión? Habermas indica dos momentos y dos soluciones diferentes, en el itinerario filosófico de Hegel, sobre lo que considera el problema principal y básico de su filosofía.

Un primer momento, el de los escritos juveniles anteriores al período de Jena, es aquel en el cual Hegel busca una vía de superación de la escisión, según habermas, rechazando sea la religión "ortodoxa" y "positiva", que había dominado hasta la llegada de la razón iluminística, sea esta misma razón: la solución, en el principal de los escritos juveniles, *El espíritu del cristianismo y su destino,* se señalaba en un cristianismo originario en el cual el "amor", la "vida", habían representado el medio y las condiciones de la unión intersubjetiva. Pero Hegel se da cuenta enseguida de lo irrealizable de tal solución, basada, por otra parte, en una idealización del cristianismo primitivo.

El segundo momento, aquel que con el período de Jena lleva a la *Fenomenología del espíritu* y a la filosofía definitiva de Hegel, se encamina, en cambio, a buscar la vía de superación de la escisión, que se refiere «tanto a la razón misma como al "entero sistema de las relaciones de vida"» *(Ib.,* p. 21), en la razón iluminística misma, en una "dialéctica" inmanente al mismo principio del Iluminismo. Hegel considera haber individuado en el Absoluto la vía de superación de la escisión. Habermas considera que Hegel con esta solución se ha "atrapado" en un dilema del cual no puede salir: «Con este concepto del Absoluto, Hegel vuelve a caer en las intuiciones de su juventud: él piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ahí resulta el dilema que al final él debe contestar a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de someter a una crítica la modernidad misma» *(Ib.,* p. 23). Él quiere ir más allá del Iluminismo, pero está atrapado en la "dialéctica" de la filosofía del sujeto

¿Hay otra vía posible, para Hegel? Habermas considera que sí, y piensa que haber descartado esta vía ha llevado a Hegel —y a sus sucesores— al dilema mencionado. Es la vía que había llevado, según Habermas, a la teoría de la comunicación. Hegel, en efecto, habría podido conservar las intuiciones de su período juvenil (el amor, la vida), filtrándolas en la reflexión filosófica en lugar de idealizarlas o abandonarlas. Recurrir, en el período juvenil, al poder de la intersubjetividad (amor, vida), habría podido y debido empujarlo a continuar en esta tendencia de su pensamiento, la cual "habría podido llevar a una continuación y transformación del concepto de reflexión [la razón autónoma del Iluminismo], desarrollado en la filosofía del sujeto, en el sentido de una teoría de la comunicación. Hegel no se encaminó por esta vía» *(Ib.,* ps. 31-32). Y era la vía, tan eficazmente percibida en aquellos escritos juveniles, «para explicar la totalidad ética como una razón comunicativa incorporada en

contextos de vida intersubjetivos» *(Ib.*, p. 42), Hegel habría ahorrado a Habermas, si hubiera recorrido aquella vía, el complejo itinerario filosófico y político que desemboca en la teoría de la comunicación intersubjetiva, que "supera" y substituye la anterior filosofía del sujeto.

Depués de Hegel, sus inmediatos seguidores intentaron también indicar las vías de superación de la escisión producida por el Iluminismo y por las relaciones económicas y sociales, y también por las ideas por él favorecidas. La izquierda hegeliana propone en sus aspectos más avanzados una filosofía de la praxis, la derecha propone una interpretación del sistema que vuelva a dar fuerza y un puesto a la religión tradicional. También estas posiciones teóricas —y prácticas— fallan como había fallado Hegel, por cuanto no consiguen ir más allá de la filosofía del sujeto, más allá de la dialéctica iterior al Iluminismo: «La razón había sido concebida antes como autoconocimiento reconciliante [Hegel], depués como apropiación liberadora [izquierda hegeliana], y finalmente como memoria resarcidora [derecha hegeliana] a fin de que pudiera presentarse como un equivalente del poder unificador de la religión y superar con sus propias fuerzas propulsoras las escisiones de la modernidad. Este intento de adaptar el concepto de razón al programa de un Iluminismo en sí mismo dialéctico ha fracasado tres veces» *(Ib.*, p. 88).

Llegados a este punto aparece en escena Nietzsche, "plataforma giratoria", como escribe eficazmente Habermas, para los futuros teóricos del post-moderno. ¿Qué hace Nietzsche en esta situación? «Nietzsche no tenía otra elección que someter una vez más la razón centrada *en* el sujeto a una crítica inmanente — o bien abandonar el programa. Nietzsche se decide por la segunda alternativa — renuncia a una revisión renovada del concepto de razón y abandona la dialéctica al Iluminismo» *(Ib.).*

'nietzsche es la plataforma giratoria para los post-modernos, porque busca alternativas a la razón iluminística y las señala en el mito (Dionisos), en el arte, en la voluntad de poder, en el nihilismo, pero oscilando al final entre dos estrategias, según Habermas. Esta "oscilación" le hace pertenecer aún a la filosofía del sujeto, de la cual no consiguen salir tampoco sus sucesores teóricos del post-moderno. Esta es la oscilación: «Por un lado Nietzsche nos sugiere la posibilidad de una consideración artística del mundo, realizada con medios científicos, pero con una actitud antimetafísica, antirromántica, pesimística y escéptica. Una ciencia histórica de este tipo, al servicio de la filosofía de la voluntad de poder [filosofía subjetivística], debe poder escapar de la ilusión de la fe en la verdad. Pero entonces se debería poder presuponer la validez de esta filosofía. Por esto Nietzsche debe afirmar, por otro lado, la posibilidad de una crítica de la metafísica, que resuma las raíces del pensamiento metafísico, pero sin renunciar a sí misma como filosofía. Él proclama que Dionisos es un

filósofo, y se considera a sí mismo como el último discípulo e iniciado de este dios filosofante» *(Ib.*, p. 100).

La crítica de Nietzsche a la modernidad ha sido continuada en el siglo **XX** por los teóricos del post-moderno, según Habermas, a lo largo de ambas vías: «El científico escéptico, que querría desvelar la perversión de la voluntad de poder, la revelión de las fuerzas reactivas y el origen de la razón centrada en el sujeto con métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encuentra seguidores en Bataille, Lacan y Foucault; el criterio iniciado por la metafísica, que recurre a un saber particular y busca el origen de la filosofía del sujeto dentro de sus inicios presocráticos, en Heidegger y Derrida» *(Ib.)*.

Habermas dedica a cada uno de los pensadores mencionados (excepto Lacan) y además a Horkheimer y Adorno, lecciones analíticas y muy iluminadoras, de las cuales surge la conclusión general de que todos estos intentos de "salir" de la filosofía del sujeto han fracasado como también habían fracasado los anteriores a Nietzsche. Habermas contrapone, a estos intentos, en la lección en la cual expone su teoría, "otra vía de salida de la filosofía del sujeto": la razón comunicativa contra la razón sujetocéntrica. Él parte de la constatación de que ya se ha agotado el "paradigma" de la conciencia, de la razón, del sujeto, entendidos al modo que hemos heredado del Iluminismo: «el paradigma del conocimiento del sujeto debe ser substituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de hablar y de actuar» *(Ib.*, p. 298).

Habermas retoma aquí los temas de fondo de su *Teoría de la acción comunicativa* que constituye, en efecto, la alternativa total a los teóricos del post-moderno y que ayuda a afrontar los problemas de la modernidad sin abandonar la herencia preciosa del Iluminismo. Hablar de razón comunicativa, en efecto, aún sigue significando hablar de razón. Habermas rechaza la crítica radical de la razón común a los teóricos del post-moderno. La razón puede y debe ser salvada, "fundándola" no ya sobre el sujeto sino sobre la intersubjetividad comunicativa y sobre el entendimiento interpersonal que deriva de ella (comunicación qe tiene lugar no sólo en el lenguaje sino también en las acciones). El acento sobre este cambio de paradigma le permite desarrollar también el discurso sobre los "mundos de la vida", estructurados comunicativamente y finalizados en tres funciones fundamentales: «la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de generaciones que se suceden» *(Ib.*, ps. 301-02). La razón comunicativa, por lo tanto, desemboca en tareas prácticas. Con ella, subraya Habermas, «no resurge el purismo de la razón pura» *(Ib.*, p. 303), si no que se afirma la voluntad de compromiso práctico en resolver no individualísticamente los problemas de nuestra modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

1052-1057. Sobre Habermas la monografía más importante es aquella de Th. MacCarthy, *The Critical Theory of J. Habermas*, Cambridge, Mass., 1978; Importantes colecciones de ensayos críticos, con replicas de Habermas, son aquellos dirigidos por J. Thompson y D. Held, *J. Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass., 1982; y de R. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Cambridge,, Mass., 1985; Importantes ensayos críticos sobre Habermas tambien en la colección de escritos de y sobre Habermas dirigida por E. Agazzi, *Dialettica della razionalizzazione*, Milán, 1983. La conexión entre Habermas y la Escuela de Frankfurt es estudiada en D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley, 1980; la conexión con la corriente de la hermenéutica en J. Bleicher, *Comtemporary Hermeneutics*, Londres, 1980; como tambien en R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, 1983; Id., *Philosophical Profiles*, Oxford, 1986; al igual que en G. Warnke, *Gadamer*, Oxford, 1987. Conectado con el más ámplio panorama de la filosofía alemana de la segunda postguerra, el pensamiento de Habermas está presente en R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981; Sobre los últimos desarrollos del pensamiento de Habermas: D. Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, Nueva York, 1988.

Para ulteriores indicaciones, directas o indirectas, sobre Habermas y sus relaciones con la Escuela de Frankfurt, con Gadamer, Apel y la reciente filosofía práctica alemana: G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bolonia, 1968 y 1970; F. Volti, Introducción al vol. revisado de C. Grosner, *I filosofi tedeschi contemporanei*, Roma, 1980; Id., *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, en C. Pacchiani (a cargo de), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, 1980; Id., *J. Abermas*, en «Belfagor», 2, 1983; S. Maffettone, *Critica e analisi. Saggio sulla filosofia di Abermas*, Nápoles, 1980; E. Agazzi (a cargo de), *Critica e analisi. Saggi sulla filosofia di J. Habermas*, Palermo, 1983; M. Protti, *L'itinerario critico. Tre studi su J. Abermas*, Milán, 1984; Id., (a cargo de), *Dopo la scuola di Francoforte*, Milán, 1984 (con útil bibliografía); AA.VV., dos fascículos monográficos de la revista «Fenomenologia e società», Milán, 1984 (el primero, n. 2, sobre el tema *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*; el segundo, n. 4, sobre el tema *J. Habermas. Cominicazione, prassi e società*, este último con rica bibliografía); E, Berti, *La vie della ragione*, Bolonia, 1987; Id., (a cargo de), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Génova, 1988; A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonia, 1987); G. Sansonetti, *Il pensiero di Gadamer*, Brescia, 1988; S. Petrucciani, *L'etica dell'argomentazione*, Génova, 1988 (sobre Apel en el debate filosófico alemán de los últimos decenios); G. Vasconcelos, E. Calloni (a acargo de), *Etiche in dialogo*, Génova, 1989; G. Cunico, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Génova, 1898.

CAPITULO XI

DERRIDA. DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA
de Franco Restaino

1058. DERRIDA: UNA APROXIMACIÓN POST-MODERNA.

JACQUES DERRIDA (1930) se encuentra entre los más conocidos pero también entre los más discutidos y controvertidos pensadores de los últimos decenios. Perteneciente a la generación que aparece en la escena filosófica alrededor de 1960 (la generación de Foucault, Lyotard, Habermas, Rorty), tiene en común con estos contemporáneos suyos algunas problemáticas cruciales, pero se separa de ellos con propuestas radicalmente innovadoras que han puesto en discusión su pertenencia a la antigua sociedad de los «filósofos». En los últimos años solamente Rorty, entre los pensadores importantes de su generación, ha acogido con gran simpatía algunas tesis de fondo (si así se pueden definir) de sus reflexiones.

Las problemáticas comunes, a las que aludíamos, se refieren a una actitud crítica frente a la herencia filosófica occidental, considerada en sus líneas generales y caracterizada de una manera diferente por cada uno de estos pensadores. Se trata de los problemas, para resumirlos en una frase sumaria, del moderno y del post-moderno, de la mayor o menor presencia de razones que consientan y legitimen la «continuidad» con la tradición filosófica. Derrida, en el debate de estos decenios, se ha alineado abiertamente, y con las posiciones más radicalmente «destructivas» y en cualquier caso de gran originalidad, con aquellos que afirman la necesidad de ir «más allá» de aquella tradición. Él, con Foucault, Lyotard y Rorty, se encuentra entre los más asiduos «teóricos» (aunque Derrida no aceptaría esta definición) del post-moderno, y por lo tanto, por ejemplo, entre los más criticados (junto con Heidegger y a sus contemporáneos mencionados) por Habermas, teórico del «moderno», que los califica a todos como neo-nietzscheanos en su obra de 1985 *Discurso filosófico de la modernidad.*

Derrida es hoy el más influyente internacionalmente de los teóricos del post-moderno. A diferencia de los otros, su influencia, desde el período de los años sesenta, no se ha referido solamente a los ámbitos filosóficos sino que se ha extendido en modo excepcional a los ambientes de crítica literaria, sobre todo en el área americana. Es a una conferencia pronunciada en la Johns Hopkins University, en 1966, *(La estructtu-*

ra el signo y el juego en el discurso de la ciencia humana) donde se hace remontar el inicio de su éxito internacional y el giro «desconstruccionista» de la crítica literaria americana más avanzada. Hoy él es mucho más estudiado en aquella zona que en su propio país.

Formado en la inmediata postguerra, en una tradición filosófica dominada por el influjo de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger), como escribe un agudo estudioso de las recientes tendencias filosóficas francesas (V. Descombes), sufre inicialmente el influjo de Sartre, del que, sin embargo, se aleja muy pronto para afrontar con profundidad el estudio de Husserl. Sobre Husserl versa su primera publicación importante, la *Introducción* a la edición de escritos husserlianos sobre el origen de la geometría, de 1962.

En los años inmediatamente posteriores lleva a cabo una serie de «diálogos» y de «revisiones», con Husserl, pero también con Rousseau, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Freud, Foucault, Lévi-Strauss, el estructuralismo y la lingüística saussureana. El resultado de dichos encuentros críticos filosóficos está representado por las tres obras publicadas en 1971 que «lanzan» a la opinión pública —no sólo filosófica— al nuevo pensador post-estructuralista que, junto al Foucault ya conocido desde algunos años atrás, renueva profundamente el panorama filosófico francés: las obras son: *La voce e il fenómeno,* sobre Husserl (trad, ital., Milán, 1867), *Scrittura e differenza,* colección de ensayos sobre varios autores (trad, ital., Turín, 1971), y *Della grammatologia,* la obra más orgánica, que parte de problemas de lingüística y de la filosofía del lenguaje de Rousseau (trad, ital., Milán, 1969).

Además de pasar cuentas con la tradición occidental, en aquellos mismos años, Derrida pasaba cuentas, pero con actitudes menos críticas e incluso obteniendo profundas inspiraciones para sus peculiares propuestas «deconstructivas», con la tradición hebraica, de la cual es igualmente heredero, al haber nacido cerca de Argel en el seno de una familia judía. En particular los nombres de los autores más cercanos y que están ampliamente presentes en los ensayos recogidos en *Escritura y diferencia,* son E. Jabés y E. Lévinas.

Los años inmediatamente siguientes están dedicados a precisar y organizar sus propuestas y sus «estrategias» en ensayos y «coloquios» que se encuentran entre los más ampliamente conocidos y estudiados. Aparecidos en diferentes revistas, están recogidos en otros tres volúmenes publicados en 1972: *La dissémination* (contiene además del ensayo que da título al libro, el muy famoso *La pharmacie de Platón); Marges de la Philosophie* (contiene, entre otros, los muy importantes y conocidísimos ensayos como son *La différance* y *La mythologie blanche),* y *Positions* (coloquios de 1967 a 1971, de gran utilidad por la claridad con la que las típicas tesis derridianas resultan formuladas, a diferencia de mu-

chos otros ensayos; la trad, ital., Milán, 1975, contiene también un coloquio de 1972).

Los años setenta y ochenta ven producirse una actividad publicística muy rica, difundida en revistas francesas, americanas y de otros países. Las publicaciones más significativas del período son *Glas* (campanadas a muerto) de 1974, *Eperons: les styles de Nietzsche* de 1978, *La carte postale. De Sócrates á Freud et au-delá* de 1980, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom prope* de 1984. De gran interés y utilidad, por el gran número de consideraciones y de noticias autobiográficas que contiene, es el ensayo *The Time of a thesis: Punctuations* aparecido en 1983 en el volumen colectivo *Philosophy in France Today* (a cargo de A. Montefiore, Cambridge, 1983).

El estilo de escritura de Derrida, ya complejo y deliberadamente tortuoso en los escritos de los años sesenta, ha ido «complicándose» cada vez más. Está caracterizado por el rechazo a una andadura discursiva ordinaria, por el recurso frecuentísimo a los juegos de palabras (Derrida protesta: «No son juegos de palabras. Los juegos de palabras no me han interesado nunca. Más bien son fuegos de palabras: consumir los signos hasta las cenizas, pero sobre todo y con mayor violencia, a través de un brío dislocado, dislocar la unidad verbal, la integridad de la voz, quebrar o romper la superficie "tranquila" de las palabras, sometiendo su cuerpo a una ceremonia *gimnástica* [...] al mismo tiempo alegre, irreligiosa y cruel», en un coloquio de 1972, en *Posizioni,* cit., p. 141).

Que hay «crueldad» no sólo hacia las palabras sino también hacia el lector «plasmado por la escuela», Derrida lo confiesa abiertamente en el mismo coloquio, cuando describe el tipo de trabajo documentado por sus escritos tan «ilegibles»: «Un trabajo de este tipo, que es aquel en el cual estoy más comprometido, es calculado *lo más posible* para escapar a la conciencia cursiva y discursiva del lector plasmado por la escuela» *(Ib.,* p. 139). También el lector, pues, está sometido a aquella «gimnasia» «alegre, irreligiosa y cruel», si quiere intentar comprender los textos del discurso derridiano.

Por esta razón, se trata de textos no sólo difícilmente accesibles y comprensibles, sino que además no son en absoluto resumibles. En el ensayo autobiográfico de 1983 Derrida motiva y justifica esta característica casi única de sus escritos sosteniendo que quieren ser algo radicalmente distinto y alternativo respecto a las «tesis» de doctorado y, en general, a los ensayos de tipo científico-académico que se practican en la universidad. «La estructura de la «universitas» tiene una vinculación esencial con el sistema onto-enciclopédico, ontológico y logocéntrico» que ha sido el objetivo constante de su trabajo crítico y "deconstructivo" *(Philosophy in France Today,* cit., p. 43, y 42 para un específico rechazo motivado del sistema de las «tesis»).

Puesto que, con todo, alguna vez Derrida olvida la «crueldad» de la que hemos hablado, un intento de formular una exposición de sus principales ideas o propuestas de trabajo (así es como preferiría llamarlos) es posible hacerlo.

1059. MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA «LOGOCÉNTRICA» DE LA PRESENCIA.

«Aquello que quiero subrayar es solamente que el paso más allá de la filosofía no consiste en girar la página de la filosofía (lo cual equivale casi siempre al mal filosofar) sino en seguir leyendo a los filósofos *en un cierto modo» (La scrittura e la differenza,* cit., p. 370). Este pasaje, extraído de la conferencia ya clásica y ya citada de 1966, podría quizás condensar la actitud más general de Derrida en relación con la tradición filosófica, que encuentra su expresión más plena en la «relectura» llevada a cabo en la *Carte postale* de la conocida relación Sócrates-Platón: en esta importante obra de 1980, en efecto, utilizando una miniatura medieval encontrada en Oxford, Derrida muestra cómo la relación se ha invertido, en el sentido de que Platón habla, mientras que Sócrates escribe.

La relación Sócrates-Platón había sido la base de uno de los ensayos más conocidos de Derrida, *La pharrnacie de Platon* de 1968, en la cual, de una manera más cuidada y orgánica, además de filosóficamente muy férrea, se había propuesto la tesis del logocentrismo o metafísica de la presencia como hilo conductor de toda la tradición filosófica occidental. Es éste un ensayo también "pirotécnico" (fuego de palabras), en el cual el escrúpulo filosófico está entretejido de una zarabanda de metáforas y ecos de un diálogo a otro de Platón. El interés principal está, de todos modos, dedicado al F*edro* y en particular a su parte final, en la cual Sócrates cuenta el famoso mito del rey egipcio Thamus que, frente a la oferta de la escritura por parte del dios Theuth, después de una madura reflexión decide rechazar la oferta en cuanto la escritura es algo muy inferior y negativo en comparación con la palabra.

Este mito, cuyo significado se retoma de forma recurrente en otros escritos, explica, según Derrida, el carácter fundamental de toda la filosofía occidental, de Platón en adelante: aquello que hace que esta filosofía se defina como logocentrismo o metafísica de la presencia. En efecto, ¿cuál es el contenido explícito, además de su significado, del mito? Afirma, esencialmente, que la palabra es presencia, mientras que la escritura es ausencia, negación de la presencia. Es decir, en el discurso hablado el alma tiene "presente" de modo inmediato la verdad; en el texto escrito esta mediatez no existe. En el hablar el alma se expresa directamente, está «presente»; en el texto escrito ya no está, y éste vive una vida

propia, de «huérfano», separado de quien le ha dado origen (Derrida a veces habla de «parricidio» efectuado por el texto escrito en relación con el que le ha dado origen). Todo el mal, lo negativo, se asigna «a la escritura, que Platón definía como un huérfano o un bastardo, oponiéndola a la palabra *(parole)* hijo legítimo y bien nacido del "padre del logos" *(Posizioni,* cit., p. 50).

Humillación de la escritura, preeminencia de la palabra, han sido según Derrida los caracteres fundamentales de la filosofía occidental hasta hoy; de aquí la definición de ésta como «logocentrismo». En un coloquio del mismo año 1968, de un modo más claro que en el ensayo, escribirá ilustrando las características del logocentrismo o metafísica de la presencia: «La phoné es la substancia significante que *se da a la conciencia* como últimamente unida al pensamiento del concepto significado. Desde este punto de vista, la voz es la conciencia misma. Cuando hablo, no sólo tengo conciencia de estar presente en aquello que pienso, sino también de mantener lo más adherido posible a mi pensamiento o al "concepto" un significante que no se da en el mundo, que yo entiendo *(entends)* en el momento mismo en el cual lo emito, y que parece depender de mi pura y libera espontaneidad, sin exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza tomada en el mundo [...], esta experiencia es un engaño, pero un engaño sobre cuya necesidad se ha organizado toda una estructura, o toda una época; y sobre el terreno de dicha época se ha constituido una semiología cuyos conceptos y presupuestos fundamentales se pueden hallar desde Platón a Husserl, pasando por Aristóteles, Rousseau, Hegel, etc.» *(Posizioni,* cit., p. 59).

La tradición logocéntrica, para Derrida, es aquella aún dominante en nuestros días. Esta tradición ha sido nuevamente recorrida, o "repetida", de un modo más o menos crítico, por los filósofos más significativos de nuestro tiempo. En el importante ensayo sobre Lévinas de 1964, *Violencia y metafísica* dirá: «Recientemente y después de Hegel, en su inmensa sombra, las dos grandes voces que nos han sugerido esta repetición total, que nos han vuelto a llamar a ella, que la han reconocido como la primera necesidad filosófica, son, sin ninguna duda, las de Husserl y de Heidegger» *(La strutttura e la differenza,* cit., p. 101). Voces a las cuales se había acercado, antes que Derrida, Lévinas, el cual en un primer momento había estado próximo a Husserl, luego lo había criticado inspirándose en Heidegger, y finalmente había abandonado también a este último construyendo una filosofía de la absoluta alteridad que intentaba salir de las vías obligadas (por Lévinas) del helenismo (tradición filosófica occidental) y del hebraísmo (tradición a la que pertenecía Lévinas).

Derrida mira con simpatía el intento de Lévinas de salir de la metafísica de la presencia, así como a otros intentos, no estrictamente filosófi-

cos (el de Lévinas tampoco lo era), en este sentido (ya hemos mencionado al escritor E. Jabés, y se le pueden añadir los nombres de G. Bataille y A. Artaud, a los cuales Derrida dedica importantes ensayos).

Volviendo al terreno propiamente filosófico, Derrida reconoce que los intentos más avanzados en esta dirección han sido, antes del suyo, los de Nietzsche, Freud y Heidegger, a los cuales asocia, con motivaciones diversas, al más reciente Foucault. En la ya mencionada conferencia de 1966, por ejemplo, indica como formulaciones más radicales de crítica a la metafísica de la presencia «la crítica nietzschiana de la metafísica, de los conceptos de ser y verdad que son substituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente), la crítica freudiana a la presencia en sí, o sea de la conciencia, del sujeto, de la identidad en sí, de la proximidad o de la propiedad en sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia» *(Ib.,* p. 361).

Todos estos intentos —incluido el de Foucault, que enseguida veremos, y cualquier otro— sin embargo, según Derrida, están destinados inevitablemente al fracaso, porque se sitúan, más allá de las intenciones de quien los realiza, siempre «en el interior» de la metafísica que quieren criticar, destruir, ir más allá. Estos intentos y todos sus análogos «están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es único y expresa la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* no servirse de conceptos de la metafísica para hacer caer la metafísica; nosotros no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea extraño a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructora que no haya debido insinuarse ya en la forma, en la lógica y en los postulados implícitos a aquello mismo que ella quisiera contestar» *(Ib.,* p. 362).

Nietzsche, Freud, Heidegger, por lo tanto, han permanecido, a pesar de sus intenciones, en el interior de conceptos heredados de la metafísica que querían destruir. Esto es —observa Derrida agudamente— lo que entonces permite a aquellos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo a Heidegger el considerar a Nietzsche, con lucidez y rigor parejos a la mala fe y a la incomprensión, como el último metafísico, el último "platónico". Se podría repetir la operación a propósito del propio Heidegger, de Freud o de otros. No hay operación más frecuente en el día de hoy» *(Ib.,* p. 363). Derrida volverá frecuentemente, en ensayos y coloquios, sobre el tema del carácter aún metafísico (y de metafísica de la presencia) del pensamiento de Nietzsche y sobre todo de Heidegger, con respecto al cual por otro lado reconoce una gran deuda («Ninguno de mis intentos habrían sido posibles sin la apertura de las preguntas heideggerianas», en *Posizioni,* cit., p. 48).

En cuanto a Foucault, el otro gran post-estructuralista respecto al cual Derrida, algunos años más joven, reconoce su deuda, también intenta realizar una tarea imposible, casi «loca», cuando trata de salir, en la *Historia de la locura* de 1961, su primera gran obra, de la metafísica racionalística occidental. Éste es el juicio fuertemente motivado de Derrida en el ensayo de 1964 *Cogito e storia della follia* (al cual Foucault responderá contundentemente en la segunda edición de la obra). Queriendo retornar la palabra a la locura *en sí misma,* dejando a un lado las disciplinas que hasta ahora han hablado de ella o han hablado en su nombre (de la psiquiatría a la filosofía en general, con particular referencia a cruciales pasajes cartesianos), Foucault emprende un proyecto «loco» y absolutamente impracticable. La razón, en efecto, ha «capturado» y «objetivado» la locura, exiliándola a la «región» de la enfermedad; nosotros estamos ya inevitablemente «dentro» del lenguaje construido por la razón al producir dicho exilio y «no es posible desvincularse *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje que habría producido el exilio de la locura» *(La scrittura e la differenza,* cit., p. 45). No es posible dejar de lado esta herencia racionalística: «La revolución contra la razón —escribe Derrida agudamente pero también un poco irreverentemente frente a Foucault— sólo puede hacerse en ella, según una dimensión hegeliana que, por lo que a mí se refiere, he apreciado mucho en el libro de Foucault, a pesar de la usencia de una referencia precisa a Hegel. No pudiendo operar, desde el momento en que se declara, excepto en el *interior* de la razón, la revolución contra la razón siempre tiene la dimensión limitada de aquello que se llama, en el lenguaje del ministro del *interior*, una agitación» *(Ib.,* p. 46).

Si hasta ahora los intentos de salir de la metafísica racionalística occidental basada en la preeminencia del logos y de al presencia han fracasado, ¿es posible iniciar otro? Es decir, ¿es posible salir de la metafísica de la presencia con formas que no «repitan» las precedentes, que no se resuelvan en una interior revolución-agitación, contra la metafísica y la razón, que está necesariamente «dentro» de la metafísica y la razón? Éste es el problema de fondo al que Derrida se enfrenta depués de haber quemado todos los puentes a sus espaldas: el problema de pasar de la filosofía (metafísica occidental como habían bien visto Hegel, Nietzsche, Heidegger y Lévinas) a la post-filosofía; de ir más allá de la filosofía, como escribe en el pasaje citado al principio de este párrafo, no «girando la página de la filosofía» sino leyendo a los filósofos «de una cierta manera».

Derrida es bien cosnciente de las dificultades de esta tarea, pero la afronta corriendo voluntariamente los riesgos conexos a la presentación de un "cierto modo" que resulta, también en el plano lingüístico y léxico, radicalmente diferente de los intentos que lo han precedido, y apa-

rece en muchos de sus escritos como una parodia «pirotécnica» de los filósofos presentes y pasados.

106O. NO LIBROS, SINO TEXTOS («IL N'Y A PAS DE HORS-TEXTE»). EL CASO ROUSSEAU.

El intento de Derrida llevará a «ciertos modos» de lectura de textos de autores, no a teorizaciones o a propuestas de «avances» o «superaciones» en relación con las filosofías del pasado. Ambas serán, más que propuestas teóricas (Derrida rechaza cualquier intento de interpretar de este modo sus «posiciones»), estrategias de trabajo, de lectura, de textos. Estrategias a las cuales se asociarán nombres que han llegado a ser muy difundidos en ámbitos filosóficos y de crítica literaria: deconstrucción, diferancia, desiminación, etc.

Derrida huirá, generalmente, de dar definiciones en el sentido tradicional de tales estrategias, y cuando lo hará, solicitado por entrevistadores inexistentes, propondrá definiciones «abiertas» que escapan de la posibilidad de ser «integradas» en un sistema teórico o metodológico. Como veremos, Derrida valora muchísimo la libertad de su trabajo, al no encerrarlo en «tesis» filosóficas, al caracterizarlo como extremadamente personal y autobiográfico («todo lo que escribo es terriblemente autobiográfico», afirma en *Posizioni,* cit., p. 138).

Es pues bastante arduo dar cuenta de la aportación específica de Derrida a la «crítica» de la metafísica de la presencia, del logocentrismo o fonocentrismo que la caracterizan, de toda la tradición filosófica occidental. Y también porque Derrida afirma encontrarse en una posición que no puede ser defendida ni como interna ni como externa a aquella tradición: «Yo trato de mantenerme en su *límite* del discurso filosófico. Digo límite y no muerte, porque no creo en absoluto en eso que hoy se llama comúnmente la muerte de la filosofía (o la muerte de cualquier otra cosa: el libro, el hombre, Dios)» *(Ib.,* p. 45).

Un hilo conductor, para dar cuenta de su aportación, nos lo ofrece la obra en cierto modo más orgánica *De la gramatología,* de 1967. En ella la estrategia «deconstructiva» de Derrida se efectúa de una manera más extendida que en muchos de sus ensayos anteriores y posteriores, y permite una mayor legibilidad y accesibilidad. El tema principal sigue siendo el del logocentrismo de la filosofía occidental presentado a través de la lectura de Rousseau, precedido de la lectura de Lévi-Strauss y de una fuerte crítica a Hegel. El tema permite a Derrida utilizar técnicas deconstructivas, que aclarará en ensayos posteriores.

En particular, el «fundamento» (Derrida rechazaría este término) y las condiciones preliminares de la lectura decosntructiva se señalan, siem-

pre en el ámbito de la «tesis» de la metafísica logocéntrica de la presencia, en la necesidad de partir —y permanecer dentro— de los *textos,* y de abandonar la idea de los *libros.* Los textos tienen que ver con la escritura, los libros con la palabra; los textos son anónimos, neutrales, artificiales, mientras que los libros quieren ser la expresión directa y natural de la "voz" del autor. Acabar con el libro, abrirse al texto, significa, pues, no privilegiar la voz, la palabra, sino la escritura, la «tesitura»; significa no aceptar la lógica tradicional de la metafísica de la presencia (la voz, la palabra, expresan directamente la presencia, la escritura y los textos indican la ausencia): «La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la protección enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la energía rompedora, aforística de la escritura, y, como precisaremos más adelante, contra la diferencia en general. Si diferenciamos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia hoy en todos los campos, pone al desnudo la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria» *(Della grammatologia,* Milán, 1969, ps. 21-22). la violencia del pasado, es obviamente, la de la palabra sobre la escritura.

Veremos más adelante cómo esta tesis de la prioridad del texto sobre el libro llevará a Derrida al textualismo extremo que tanto favor encontrará en los críticos literarios que se han inspirado en él.

Derrida, antes de afrontar a Rousseau se encarga de Hegel y de Lévi-Strauss, ambos atados aún a la metafísica de la presencia, cuya historia «a pesar de todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando también por Leibniz) sino también fuera de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, siempre ha asignado al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, ha sido siempre, aun con la diferencia de una diversión metafórica de la cual tendremos que dar cuenta, el rebajamiento de la escritura y su remoción fuera de la palabra "plena" *(Ib.,* ps. 5-6).

Hegel, al que Derrida vuelve críticamente en muchos de sus escritos, tiene una gran responsabilidad en la continuación de la metafísica logocéntrica, a pesar de que su dialéctica, con la acentuación del concepto de «diferencia», manifestara posibilidades que el propio Hegel no había utilizado plenamente. Hegel, afirma Derrida, ha sistematizado aquella metafísica, «ha resumido indudablemente la totalidad de la filosofía del logos. Ha determinado la ontología como lógica absoluta; ha recogido todas las delimitaciones del ser como presencia; ha asignado a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Precisamente por estas razones ha tenido que rebajar o subordinar la escritura» *(Ib.,* p. 28), tal como había hecho Platón en el F*edro* *(Ib.,* p. 29).

Hegel, observa todavía Derrida, es también «el pensador de la diferencia irreductible», y su sistema, si se quita el final escatológico, también puede «ser releído como meditación de la escritura», por lo cual se podría considerar a Hegel como el «último filósofo y primer pensador de la escritura» *(Ib.,* p. 30). Estos últimos juicios sobre Hegel, motivados de una manera más bien torcida, difieren de otros juicios, por ejemplo de 1971, en los cuales la valoración de la relación entre Hegel y la diferencia aparece bien distinta. La diferencia no es, en efecto, irreductible sino que más bien es «reducida» dialécticamente a un tercer término: «El idealismo hegeliano consiste precisamente en *quitar* las oposiciones binarias del idealismo clásico, en resolver la contradicción a un tercer término que viene a *aufheben,* a negar quitando (elevando), idealizando, sublimando en una interioridad anamnésica *(Erinnerung), internando* la diferencia en una presencia en sí» *(Posizioni,* cit., p. 78).

Derrida considera que la obra de Rousseau ocupa una posición singular «entre el F*edro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel» *(Della grammatologia* cit., p. 115). Rousseau, en efecto, en la historia de la metafísica moderna de la presencia, antes de Hegel y después de Descartes, ha inaugurado una nueva versión de dicha metafísica, proponiendo un nuevo modelo de la presencia: «la presencia en sí del sujeto en la *conciencia* o en el *sentimiento» (Ib.,* p. 116). El sujeto antes de Rousseau estaba presente en sí sobre todo como logos, razón; ahora, en cambio, como vida efectivamente sentida, de hecho como sentimiento. De Rousseau, Derrida lee aquí muchos pasajes de las *Confesiones y* de otras obras, para detenerse después en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje,* particularmente en el capítulo dedicado a la escritura. Derrida saca a la luz cómo funciona, en Rousseau, en la nueva versión de la metafísica de la presencia, la vieja teoría de la primacía de la palabra sobre la escritura. El estado de naturaleza es el estado en el cual se habla, no se escribe, y es un estado en el cual los seres humanos son buenos; el estado civil es aquel en el cual se escribe, y los seres humanos aquí se corresponden. En el estado de naturaleza los seres humanos son libres, en el estado civil son esclavos. Rousseau, afirma Derrida, «opone la voz a la escritura como la presencia a la ausencia y la libertad a la esclavitud» *(Ib.,* p. 192). Derrida analiza también, como ejemplo de permanencia de estas tesis en Rousseau en el terreno antropológico, el conocido capítulo sobre «La lección de escritura» de los *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, que repite casi literalmente las tesis de Rousseau presentándolas como fruto de un «trabajo de campo» en la tribu de los Nambikwara *(Ib.,* p. 118 y sgs., con un juicio muy severo sobre el carácter metafísico del estructuralismo).

De todos modos, no es éste el punto que más interesa a Derrida en los textos de Rousseau. Él encuentra, sobre todo en las *Confesiones,* algunas «tendencias» del discurso del autor que lo llevan tras la huellas

de un concepto, el del «suplemento», utilizado para una lectura «deconstructiva» y «textualista» de la obra. Rousseau utiliza el término «suplemento» en distintos lugares y para experiencias distintas, pero todas unidas por falta de la «presencia» de algo «natural» que es «suplementado», o sea substituido por algo «artificial». La lectura de Derrida en estos casos es muy penetrante, y recurre también al psicoanálisis y a la lingüística. Casos de «suplemento» en las *Confesiones* son la señora Warens que suple la falta de la madre del autor (incluso si la señora en cuestión es también madre, mujer y amante), lo son más tarde Teresa que suple otros tipos de carencias, lo son sobre todo el del autoerotismo, o sea la práctica de la masturbación, sobre la cual tanto insiste Rousseau, que suple la carencia del amor «natural».

En todos estos casos, subraya Derrida, el «suplemento» constituye lo artificial que substituye lo natural; es el «mal» necesario —pero también peligroso— que substituye el bien que no existe. El suplemento tiene que ver, por lo tanto, con la ausencia de la presencia. En el texto de Rousseau, subraya aún Derrida, también el lenguaje escrito es presentado como el equivalente del autoerotismo; es necesario cuando falta la «naturalidad» y «espontaneidad» del lenguaje hablado. Rousseau explica su conversión en escritos como «el paso a la escritura, como la restauración, mediante una cierta ausencia y un cierto tipo de cancelación calculada, de la presencia defraudada de sí en la palabra» *(Ib.,* p. 164). Y aún: «Cuando la naturaleza, como proximidad en sí, ha sido prohibida o interrumpida, cuando la palabra no consigue proteger la presencia, la escritura se convierte en necesaria» *(Ib.,* p. 166).

Derrida «lee» la extrema complejidad del uso por parte de Rousseau de este concepto de «suplemento», que remite en general, como hemos visto, al concepto de ausencia de una presencia «natural» y «buena», pero que comprende caracteres negativos (es artificial, es peligroso, ya se trate de las prácticas de autoerotismo o de las prácticas escritas) y positivos (aquellas prácticas nos «aseguran», nos permiten resolver problemas que de otro modo no sería posible resolver). Rousseau, observa Derrida, asocia a la idea de suplemento la de «angustia», en cuanto el suplemento «rompe con la naturaleza», «conduce el deseo fuera del camino justo, lo hace errar lejos de los caminos naturales», es una especie de lapsus o de escándalo, y «al igual que la escritura abre la crisis de la palabra viva [...] así también el onanismo anuncia la ruina de la vitalidad» *(Ib.,* p. 137). El suplemento (escritura, autoerotismo, y otras cosas) es peligroso, ambiguo, pero indispensable.

¿Cuál es el sentido de la «lectura» derridiana de Rousseau? Es el propio Derrida quien lo indica, en un pasaje en el cual aparece la neta afirmación —«Il n'y a pas de hors-texte»— que ya se ha hecho famosa entre los derridianos en cuanto señala el inicio del «textualismo» sea en la prác-

tica filosófica (o post-filosófica) sea en la práctica de la crítica literaria. El ejemplo de lectura representado en la *Grammatologia,* en efecto, no se puede reconducir a los tipos de lectura tradicionales, que en general se limitan a «repetir el texto» y a buscar, a través de análisis de distintos tipos, cosas que van más allá de él (intenciones del autor, contexto social, destinatarios, motivaciones externas, significados transcendentales, etc.). Derrida, en cambio, sostiene, para el tipo de lectura practicado por él, la ausencia de cualquier referente y de cualquier significado transcendental: «No hay *fuera-texto.* Y esto no porque la vida de Jean-Jaques Rousseau no nos interese ante todo, ni la existencia de Maman o de Teresa *en sí mismas» (Ib.,* p. 182), sino por razones mucho más radicales, que Derrida enuncia en un pasaje denso y complejo: «Lo que hemos intentado mostrar siguiendo el hilo conductor del "suplemento peligroso" es que de aquello que se llama la vida real de estas existencias "de carne y hueso", más allá de aquello que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau, y detrás de ella, nunca ha habido más que escritura; no ha habido más que suplementos, significados substitutivos que no han podido surgir más que en una cadena de envíos diferenciales, en cuanto lo "real" no se hace presente, no se añade si no es tomando sentido a partir de una huella y de una llamada de suplemento, etc. Y así hasta el infinito puesto que hemos leído, en el texto, que el presente absoluto, la naturaleza, aquello que designan las palabras "madre real", etc., se han substraído desde siempre, no han existido nunca; que lo que obra el sentido y el lenguaje es esta escritura como desaparición de la presencia natural» *(Ib.,* ps. 182-83).

El tipo de lectura efectuada por Derrida, y que será especificada en otros escritos que ahora veremos, no tiene nada que ver con el tradicional «comentario», sino que «debe ser interna y permanecer en el texto» *(Ib.,* p. 183). Éste es el textualismo rígido de Derrida, que atraerá los ataques, por ejemplo, de Foucault, quien, respondiendo duramente a las críticas de Derrida, en la segunda edición de la *Historia de la locura* de 1972, acusará al textualismo de evitar el compromiso del discurso político, es decir, de la investigación de aquello que produce y condiciona las «prácticas discursivas». El textualismo propuesto por Derrida es reaccionario, según Foucault, porque se reduce a las siguientes operaciones: «reducción de las prácticas discursivas a las huellas textuales; elisiones de los acontecimientos que se producen para conservar solamente signos para una lectura; invenciones de voces extrañas del texto para no tener que analizar las modalidades de implicación del sujeto en los discursos; citas de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no resituar las prácticas discursivas en el terreno de las transformaciones donde aquellas se efectúan» *(Storia della follia nell'etá classica,* segunda edc., Milán, 1976, p. 665).

Las posiciones respectivas de los máximos representantes del post-estructuralismo eran, como se sabe, demasiado distantes para que pudiera instaurarse un diálogo fecundo. Derrida habría seguido por su camino, igual que Foucault por el suyo.

Derrida, en los numerosos ensayos posteriores, habría aplicado sus estrategias de lectura «deconstruccionista» a muchos autores y textos de la tradición filosófica occidental (pero también de la tradición literaria: Joyce, por ejemplo, ha sido objeto de diversas «lecturas» derridianas). Raramente habría tratado de «definir» las modalidades y las finalidades de aquellas estrategias suyas. Pero en aquellos raros casos, como veremos ahora, ha permitido que se comprendieran mejor las modalidades y los resultados de sus lecturas.

1061. DECONSTRUCCIÓN, «DIFERANCIA», DISEMINACIÓN.

Un texto que permite ir al «corazón» de la estrategia deconstruccionista derridiana es sin duda el ensayo ya clásico, entre los estudiosos y los seguidores de Derrida, *La diferancia*, publicado en 1968 y, más tarde, en una de las más importantes colecciones de artículos, *Marges de la Philosophie,* de 1972. A diferencia de muchos otros ensayos, en los cuales su estrategia sólo se pone en acción (hemos visto el ejemplo de la lectura de Rousseau), aquí Derrida por primera vez de modo orgánico y casi "tradicional" habla largamente de este término, central y fundamental en su trabajo deconstruccionista. Además de «différance», los términos clave de este trabajo son «deconstrucción» y «diseminación» (a ellos se añaden los de «suplemento», «huellas», «márgenes», «himen» y muchos otros producidos por la inventiva a menudo desenfrenada de nuestro autor).

La substitución de la *e* de «différence» por la *a*, *y* la consiguiente formación del término «différance», no son un mero juego lingüístico, sino que responde a las acuciantes exigencias de la estrategia de lectura derridiana. Él, siguiendo una práctica etimológica heredada quizás de Heidegger, al cual también vuelve en este ensayo sobre *La différance,* se remonta a la diferencia de usos y significados del verbo griego «diapherein» y del latino «differre», que se hallan en el origen de los correspondientes verbos franceses que tienen que ver con la «différance». El verbo griego «diapherein» tiene sólo un significado, el de definir en el sentido común de ser diferente; el verbo latín «differre» tiene este significado y también otro, el de diferir en el sentido, también común, de aplazar, retrasar (por ejemplo, retrasar una salida). Estos dos ejemplos o significados son «cargados» por Derrida de diversas caracterizaciones lingüístico-filosóficas, que tienen que ver principalmente con el tiempo, o incluso con la «tem-

porisation» (retrasar, aplazar), y con el espacio, o incluso el «espacement» (ser diferente).

Différance, por lo tanto, que no es, afirma Derrida sosteniendo querer hablar de ella casi con los términos de una «teología negativa», ni un concepto ni una palabra, contiene así estos dos sentidos juntos (aplazamiento, diferencia) y tiene un valor temporal-espacial. Derrida considera que un ejemplo sacado de la lingüística puede aclarar eficazmente este doble significado de "différance". El signo y la escritura son entendidos comúnmente como algo que está en lugar de alguna otra cosa. Dicho en términos, que ya conocemos, de metafísica de la presencia, el signo escrito está en lugar de la palabra hablada (que es el "presente" originario): «El signo representa el presente en su ausencia. Está en su lugar. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, o sea el presente, el estar-presente, cuando el presente no se presenta, entonces significamos, pasamos a través de la desviación del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería pues la presencia diferida» *(Marges de la Philosophie,* París, 1972, P. 9).

El signo, entonces, es diferente (en sentido espacial) de aquello de lo que toma el puesto, y lo difiere (en sentido temporal); es diferente de la presencia ausente, y la difiere. Pone, por así decir, una cierta distancia entre nosotros y la cosa o la palabra ausente; es, para volver por un momento a la lectura de Rousseau, un «suplemento» substitutivo. La différance, por lo tanto, está en la base de toda diferencia, «es "el origen" no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferante de las diferencias» *(Ib.,* p. 12). Derrida a continuación escribe que no es correcto hablar de «origen», pero de todos modos quiere decir que la diferancia «constituye» las diferencias; las constituye, las instituye, y las mantiene. En este sentido, por ejemplo, va más allá y en contra de Hegel, que en cambio —hemos encontrado ya esta crítica derridiana— «absorbe» con su procedimiento dialéctico las diferencias. No hay absorción, la diferancia es una especie de «juego» sin vencedores ni vencidos: «Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, "hegeliana", del movimiento económico de la diferencia, hay que admitir aquí un juego en el cual quien pierde gana y en el cual se gana y se pierde en todos los casos» *(Ib.,* p. 21). Y aún, en un texto de 1971: «Si se pudiera dar una definición de la diferancia, seria precisamente la del límite, interrupción, destrucción de la superación hegeliana *en todas partes* donde opera» *(Posicioni,* cit., p. 75).

Derrida, también en el ensayo sobre *La différance*, realiza sugerentes lecturas de Nietzsche, de Freud, de Heidegger y de Lévinas, para mostrar cómo en estos autores está presente, inconscientemente, este «procedimiento» de la diferancia. En Nietzsche, cuando considera el sujeto no como algo originariamente dado, como la consciencia presente a sí

misma (como lo es, en cambio, en Husserl), sino como el efecto de fuerzas que no están "presentes" en la consciencia. En Freud, cuando considera la consciencia, el sujeto, como resultado también de fuerzas, instintos, traumas, que ponen en juego la diferancia en el doble significado temporal (el pasado del trauma ahora ausente en la consciencia) y espacial (la diferencia entre el aparecer, la consciencia y el ser, el subconsciente). En Heidegger, en el cual, de una manera filosóficamente más madura, la diferencia «ontológica» (el ente que nace con y del olvido del ser) aparece como un resultado operado por la diferancia (el ente es diferente —espacialmente— del ser, el ente difiere —temporalmente— del ser). En Lévinas, en cuyo pensamiento, que formula la temática de la alteridad absoluta en términos que van mucho más allá del psicoanálisis, opera igualmente la diferancia como «constitutiva» de las diferencias que dan lugar a esta alteridad.

La diferancia, entonces, ¿es una especie de «innombrable» divinidad, o «ser» al modo heideggeriano, que está en el «origen» de todo? Derrida, obviamente, rechaza esta hipótesis interpretativa: «Más "vieja" que el ser mismo, una diferencia tal no tiene ningún nombre en nuestra lengua»; y «si es innombrable», la razón es «que no existe *nombre* para ella, ni siquiera el de esencia o de ser, ni siquiera el de "diferancia" que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca incesantemente en una cadena de substituciones diferentes» *(Marges de la Philosophie*, cit., p. 28). ¿Cómo disponernos, pues, en relación con la diferancia, si no la podemos «pensar» conceptualmente al ser «innombrable» e indefinible? Derrida indica una vía de salida nietzscheana —y en parte heideggeriana—, cuando, en la conclusión del ensayo, propone considerar la diferancia como un «juego», que se debe «*afirmar*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, en una cierta carcajada y en un cierto paso de danza», a las cuales quizás puede asociarse «aquella otra cara de la nostalgia que llamaré la *esperanza* heideggeriana» *(Ib.*, página 29).

La danza dionisíaca, pues, con algo de la esperanza heideggeriana, pueden hacernos «comprender» la diferancia. La cual, escribirá —y sobre todo mostrará en acción— Derrida en muchos ensayos suyos, desempeña un papel central, esencial, en la estrategia deconstruccionista de la lectura de autores, textos, escrituras. El deconstruccionismo, en efecto, es la puesta en acción de la diferancia en la lectura de los textos, y tiene como efecto, entre otros, la diseminación.

Ya hemos visto actuar la estrategia deconstruccionista, que consiste en «invertir» el proceso con el que ha sido «construido» un texto, en «desmontarlo» pieza a pieza mediante la diferancia, en «invertir» las oposiciones «jerárquicas» que encontramos en todos los textos de la tradicional metafísica de la presencia. Al leer Rousseau, en efecto, hemos visto

—o por lo menos se ve más claro— cómo «funcionaba» la diferancia en la lectura de los pasajes relativos al «suplemento» (masturbación, escritura); cómo Derrida ponía en claro la equivalencia masturbación-escritura en el marco de la metafísica de la presencia, cómo «invertía» la relación natural-artificial, presencia-ausencia, dando más importancia al segundo y no al primero de los términos de la relación.

La estrategia deconstruccionista, afirma en efecto Derrida, no es «ingenua», no se limita a individuar las «oposiciones», ni se propone, como hace Hegel, «absorberlas» en una «síntesis» superior; al contrario, quiere desenmascararlas, mostrar su estructura jerárquica, «invertir» esta estrucutura. Derrida insiste sobre la necesidad de esta «fase» —no temporal sino estructural— de la inversión, porque reconocer esta necesidad significa reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no nos encontramos nunca en la coexistencia pacífica de un *vis-a-vis,* sino en una jerarquía violenta. Uno de los dos términos [lo hemos visto en la lectura de Rousseau: naturaleza-cultura, palabra-escritura y oposiciones afines] gobierna al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.) y está más arriba que él. Deconstruir la oposición equivale pues, ante todo, a invertir en un determinado momento la jerarquía» *(Posizioni,* cit., p. 76). Deconstruir no significa y no comporta solamente esta inversión, aunque hay que partir de aquí. Derrida indica otros «movimientos» de la deconstrucción, que aquí ni tan siquiera se pueden resumir dada su complejidad terminológica y conceptual. Estos otros «movimientos» constituyen en cierto modo la «diseminación», a la cual se asocian técnicas de trabajo textual muy refinadas y —como escribe Derrida— «indecidibles» (descartar, marcar, suplementar, manchar, y otras muchas). También la diseminación es «indecidible», no quiere decir nada y no se puede encerrar en una definición» *(Ib.,* p. 79); para entender cómo funciona, hay que verla en acción en los textos, para la diseminación, de todos modos, Derrida nos da alguna sugerencia etimológica, afirmando que «juega» sobre la «fortuita» semejanza de la palabra griega «sema» —signo— y de la latina «semen» —semilla—, entre las cuales, precisa, «no hay ninguna comunicación de sentido» *(Ib.,* p. 80).

Esta semejanza entre las dos palabras es fuente de acrobacias verbales y conceptuales, sobre todo en los ensayos recogidos bajo el título *La dissémination* de 1972, que llevan a Derrida a individuar una «semejanza» —quizás inspirada por la equivalencia masturbación-escritura que había encontrado en Rousseau— entre el acto de la «significación» que parte del «logos» y el acto de la «seminación» que parte del «falo». Como los signos (la ausencia) parten y se alejan del «logos», de la palabra originaria (la presencia), así también las «semillas» (la producción espermática, convertida también en ausencia) parten y se alejan del «falo» (la presencia): «La diseminación representa aquello que *no pertenece* al

padre» *(Ib.*, p. 119). A partir de esta semejanza, Derrida procede, también sobre la base de «sugerencias» procedentes de otras áreas del post-estructuralismo (el psicoanálisis «herético» de Lacan, las filosofías sexual-deseantes del *antiedipo* de Deleuze y Guattari), a acuñar el término «falogocentrismo», que quiere ser más extensivo que el simple «logocentrismo» y considerar también los aspectos no lingüístico-textuales de la actividad humana que hay que «deconstruir»: «Con la palabra "falogocentrismo" intento absorber, haciendo deglutir hasta el pequeño rasgo que los hace recíprocamente pertinentes, por un lado aquello que yo he llamado lo*gocentrismo* y por otro lado el estratagema *falocentrista,* en cualquier sitio que opere» *(Ib.,* p. 140).

En la producción más reciente de Derrida —especialmente en *La corte póstale. De socrate a Freud et au-dela* de 1980— estos planos múltiples del lingüístico al literario, están entrelazados de tal modo que es difícil, ahora, considerarlos como obras «filosóficas». Derrida, naturalmente, no tiene nada que oponer a esta afirmación, desde el momento en que considera que la filosofía es ya «un género de escritura» como tantos otros, no particularmente privilegiado. El tratamiento que hace de la relación Sócrates-Platón en los *Envois,* la parte más consistente de la *Carte postale,* aunque presenta los aspectos sugestivos y a veces hilarantes que caracterizan esta «avalancha» de cartas, acaba por ser testimonio quizás de una «despedida» de la filosofía más substancial que la de los escritos anteriores (por más que aquí siguen apareciendo Hegel, Freud, Nietzsche, Heidegger y los otros "padres inspiradores" del deconstruccionismo derridiano). Y no es casual que la acogida más entusiasta a este texto derridiano haya venido de Rorty en el libro de 1989, *Contingencia, ironía y solidaridad,* en el cual aparece una análoga «despedida» de la filosofía más substancial, también en el caso de Rorty, respecto a los escritos anteriores.

BIBLIOGRAFÍA

1058-1061. Para situar el pensamiento de Derrida en la filosofía francesa de post-guerra es todavía indispensable la obra de V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, 1979. La exposición monográfica sobre el todo Derrida es más clara y mejor articulada que la de C. Norris, *Derrida*, Londres, 1987. Norris, también en sus anteriores volúmenes (en particular *Destruction* y *The Deconstructive Turn*, respectivamente Londres 1982 y 1983, se había detenido sobre Derrida y su presencia en America). Casi equivalente a una monografía es el capítulo sobre Derrida del importante volumen de A. Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Focault, Derrida*, Berkely, 1985. La lectura de Derrida, sobre todo en el área americana, es casi nula. Citamos aquí algunos ensayos, o colección de ensayos, en los cuales el pensamiento de Derrida viene estudiado con mayor «relieve» y que por sus características son más propiamente filosóficos que crítico-literarios: J. L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe (a cargo de), *Les fins de l'homme: À partir du travail de J. Derrida*, París, 1981: M. Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimor, 1982; H. Silverman y D. Ihde (a cargo de), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, 1985; R. Magliola, *Derrida on the Mend*, Lafayette, 1984; M. Krapnick (a cargo de), *Displacement, Derrida and After*, Bloomingthon, 1983. Una última relación de textos, que van de Kant a Derrida, en M. T. Taylor (a acargo de),

thon, 1983. Una última relación de textos, que van de Kant a Derrida, en M. T. Taylor (a acargo de), *Deconstruction in Context. Literature and Philosophy*, Chicago, 1986.

Para la literatura crítica en italiano véase: el fascículo monográfico sobre Derrida de la revista «Nuova Corrente» 1988, n. 84 (con una bibliografía a cargo de G. Sertoli); G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milán, 1980, y Id., *La fine della modernità*, Milán, 1985, al igual que la introducción del mismo (*Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*) en la reimpresión de J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Turín, 1990; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Milán, 1981; M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, 1981; S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possibile*, Nápoles, 1983; C. Sini, *Introduzione* a J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milán, 1984; M. Ferraris, *Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica*, en «Nuova Corrente», 1984, 93-94, ps. 351-377; G. Barbieri, P. Vidali (a cargo de), *Metamorfosi. Dalla verità al senso della verità*, Roma-Bari, 1986; P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Husserl, Heidegger, il soggeto*, Milán, 1987; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milán, 1989.

CAPITULO XII

FILOSOFÍA ANALÍTICA Y POST-ANALÍTICA
QUINE, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY

de Franco Restaino

1062. FILOSOFÍAS ANALÍTICAS, ANTI-ANALÍTICAS, POST-ANALÍTICAS

El período dorado de la filosofía analítica en sus diferentes versiones, en el área angloamericana, ha sido el de la segunda postguerra hasta finales de los años sesenta. Un período de predominio académico prácticamente indiscutido, en el sentido de que las otras filosofías, aunque presentes, ocupaban espacios marginales tanto en la enseñanza universitaria como en el interés de las jóvenes generaciones. Los años sesenta han visto el final no de la filosofía analítica —o mejor de las filosofías analíticas— sino de su predominio.

Desde mediados de los años sesenta en adelante, el panorama en el área angloamericana es vario y movido. Al lado de las filosofías analíticas las otras filosofías ocupan espacios progresivamente mayores, atraen un interés cada vez más amplio en las jóvenes generaciones, promueven debates sobre temáticas no imaginables pocos años antes: son las temáticas más difundidas en el área europea-continental (significado de la herencia de la filosofía clásica alemana, de Kant a Hegel; surgimiento cada vez más sobresaliente del filón "irracionalístico" Nietzsche-Heidegger; difusión de las propuestas gadamerianas sobre la hermenéutica; renovación de la Teoría Crítica —y del marxismo—, sobre todo con Habermas; impacto de las teorías aparentemente provocadoras de los "neonietzscheanos" franceses, Foucault, sobre todo Derrida, y finalmente Lyotard). La introducción de estas temáticas —algunas completamente nuevas— en el área angloamericana ha suscitado además un doble interés: hacia la investigación histórico-filosófica, absolutamente descuidada en el ámbito de las filosofías analíticas, y hacia la recuperación de los "clásicos" de la filosofía de aquel área anterior a la afirmación de las filosofías analíticas (Dewey, James, Emerson, para el área americana; la tradición antiempirística y los idealistas —de Bradley a Collingwood— en el área inglesa).

El resultado filosófico de todas estas transformaciones ha sido la aparición con fuerza de filosofías que discuten y combaten las tradiciones analíticas, y, por último, de propuestas abiertamente post-analíticas de pensadores como Rorty, en particular (pero también MacIntyre, Taylor

y otros). Estos pensadores, procedentes del área analítica, han denunciado y documentado eficazmente su agotamiento, dando paso, al mismo tiempo, a un discurso post-analítico y, más en general —sobre todo Rorty—, post-filosófico en muchos aspectos cercano, en sus recientes aportaciones, a la post-filosofía de Derrida.

La filosofía analítica, en su forma más conocida y "clásica", la de los positivistas lógicos del Círculo de Viena (Carnap, Schlick, Neurath) y de sus colegas lógicos de Berlín y Varsovia, se había difundido en el área angloamericana a partir de los años treinta: en Inglaterra, con el joven Ayer, dialogando con otras formas de filosfía analítica menos "radicales" (Moore, Russell y otros); en América, con la emigración por razones raciales y políticas, después de la llegada de Hitler, de los principales exponentes del positivismo lógico centroeuropeo, dialogando inicialmente con el pragmatismo dominante (en Chicago había aparecido la iniciativa común de la Enciclopedia de la Ciencia Unificada). Carnap, el representante más conocido del positivismo lógico, Neurath, Tarski, Feigl y tantos otros europeos habían ocupado gradualmente, desde los años treinta, puestos académicos cada vez más influyentes.

La segunda postguerra había visto diferenciarse el área inglesa de la americana.

En Inglaterra el filón positivístico-lógico había sido minorizado y marginado (el principal y casi único exponente era Ayer, con el emigrado Popper que, sin embargo, profesaba posiciones diferentes de las del filón carnapiano). En el ámbito de la tradición analítica, inaugurado en aquel país por Russell y Moore a principios de siglo, tomaba ventaja la versión conocida como "filosofía del lenguaje ordinario": las posiciones del último Wittgenstein en Cambridge, de G. Ryle y sobre todo de J. Austin y de sus numerosos colegas y alumnos en Oxford (Hart, Strawson, Hare, Nowell-Smith, Toulmin y muchos otros), llegan a ser predominantes y casi exclusivas. Desde los años cuarenta hasta los años sesenta las temáticas de análisis de la "escuela de Oxford" constituyen "la" filosofía inglesa por antonomasia.

En los Estados Unidos, al contrario, en la segunda postguerra, durante casi un decenio, es el filón positivístico-lógico el que toma ventaja. Además de la presencia de los emigrantes europeos convertidos ya en ciudadanos americanos, trabaja con fuerza, influencia y originalidad crecientes una generación americana formada antes de la guerra (la generación cuyos máximos representantes son Quine, Goodman y Sellars). El pragmatismo dominante en diversas formas en los años treinta, casi desaparece de la escena; otras filosofías tienen dificultades en afirmarse. Sólo durante los años cincuenta llega también a América la filosofía del lenguaje ordinario, y también después de una nueva emigración (esta vez no racial ni política) que ve cómo conocidos exponentes ingleses de aquella

tradición (Grice, Searle, MacIntyre y otros) se trasladan a las universidades americanas. El cuadro de la filosofía analítica, pues, en los Estados Unidos aparece en aquellos decenios bastante movido: está el filón positivístico-lógico, que sin embargo se presenta no compacto y que, además de sus originales divisiones interiores traídas por los emigrantes europeos ve manifestarse en los años cincuenta otras divisiones efectuadas sobre todo por los tres "revisionistas" que hemos mencionado (Quine, Goodman y Sellars); está el filón de la filosofía del lenguaje oridinario, cuya influencia crece entre los años cincuenta y sesenta, también dividido en su interior (hay quien se inspira sobre todo en Austin, hay quien se inspira sobre todo en el último Wittgenstein, hay quien busca otros caminos). Pero la tradición analítica, con todas sus divisiones interiores, es indudablemente predominante en casi todos los departamentos filosóficos y lógicos de las universidades americanas.

Hemos aludido, al principio, al hecho de que otras filosofías, en aquel mismo período, se encontraban presentes pero marginadas. Podemos dar alguna información más precisa. Así se verá que el "giro" de los años setenta podía contar con algún apoyo ya oparente en aquel área y no aparecerá, por lo tanto, exclusivamente como el fruto de la "invasión" de América por parte de la Europa continental. Limitamos aquí el discurso a América porque el área inglesa, después de los años sesenta, pierde el liderato también en la filosofía del lenguaje ordinario, ya en vías de agotamiento, y se hace cada vea más "tributaria" —si se hace excepción de la alternativa analítica "fregeana" de Dummett y de algunos viejos exponentes de aquella filosofía— de la filosofía americana o de la europeo-continental.

Ante todo estaba aún presente el pragmatismo, ya dominante, como se ha dicho, antes de la guerra, pero aún arraigado en algunas universidades. En los años sesenta, de las filas del pragmatismo-de la vieja (J. E. Smith) y de la nueva (R. Bernstein) generación, parten señales muy fuertes de la voluntad de recuperación "filosófica" contra el "tecnicismo" de las diversas formas de filosofía analítica. El pragmatismo busca aliados en este contrataque frente a las filosofías analíticas: los busca en la dirección del existencialismo y de las filosofías de la religión muy presentes en aquel área (Smith, en el volumen de 1963 *The Spirit of American Philosophy,* con diversas ediciones, y en otros escritos sucesivos), los busca —y ésta aparecerá como la vía más innovadora y productiva— en la dirección del "nuevo" que está surgiendo en el área alemana por obra sobre todo de Habermas (es el caso de Bernstein, que en el volumen *Praxis and Action* de 1971, y en otros escritos, se encuentra entre los primeros en introducir las propuestas teóricas de Habermas en América y en pensar en una integración fecunda entre el "reformismo" pragmatístico deweyano y el más avanzado de Habermas).

Estaba presente, en diversas formas, el existencialismo, o ligado a la herencia fenomenológica o abierto a sugerencias del terreno religioso, o a la búsqueda de nuevas vías (en particular en H. Arendt) que alejaran de él las sospechas de la filosofía a la moda importada, en la inmediata postguerra, de la "rive gauche" de París. *The Human Condition* de H. Arendt, de 1958, es la obra que mejor documenta el intento de desarrollar de una manera original aspectos teóricos e interpretaciones histórico-filosóficas de Heidegger y Jaspers; en el mismo año, el afortunado libro de W. Barret *Irrational Man* daba un cuadro histórico y teórico del existencialismo que constituye, aún ahora, un punto de referencia fundamental en la cultura filosófica de aquel país.

Más importante y seguida, sobre todo en las generaciones más jóvenes, ha sido, en los años sesenta, la versión de la Teoría Crítica propuesta por Marcuse, el único de los grandes "frankfurteses" que se quedó en América (Adorno y Horkheimer habían vuelto a Alemania en los años cincuenta). Después de *Eros and Civilization* de 1955, que utilizaba Freud además de Marx para mostrar la opresión que el poder en una sociedad industrial avanzada ejerce también en el "tiempo libre" de los ciudadanos, lanzaba su "manifiesto" filosófico-político en la obra *One-dimnensional Man* de 1964. La filosofía analítica en sus diferentes versiones era atacada en un tono durísimo, en esta obra, en cuanto era considerada como el instrumento ideológico al servicio del poder en una sociedad industrialmente y tecnológicamente avanzada: un instrumento utilizado para formar a los jóvenes y en general a los ciudadanos en la "única dimensión" del sí, esto es, de la aceptación acrítica de los valores y sistemas de poder de dicha sociedad. Marcuse, por su parte, indicaba a los jóvenes la dimensión del no, del rechazo de aquellos valores y de aquel sistema de poder. Indicaba una vía revolucionaria, pero fuera de los esquemas clásicos del marxismo (ya no será la clase, "integrada" ya en el "sistema", sino los marginados, los jóvenes estudiantes, las minorías raciales, los pueblos del tercer mundo explotados por las "metrópolis", los posibles protagonistas de la revolución).

Estas y otras, aún más "minoritarias", filosofías intentaban pues oponerse, en los años sesenta, al predominio de las tradiciones analíticas. A la acción de aquellas filosofías hay que añadir la influencia procedente de los departamentos de literatura y de ciencias humanas, en los cuales se estudiaban "filósofos" no considerados como tales, o por lo menos no considerados dignos de atención, por parte de los exponentes de la tradición analítica: Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, y los más recientes: Gadamer, Foucault, Derrida (para mencionar los nombre más frecuentes). Hay que añadir, en fin, el agotamiento interno a la tradición analítica, cuyas técnicas de trabajo impedían la elaboración de grandes sistemas teóricos y obligaban a afrontar sólo problemas limita-

dos, a tratarlos con técnicas refinadísimas, para cuyo aprendizaje y práctica había que estar cada vez más dentro de un restringido círculo de "integrados a los trabajos". De este agotamiento "interno" ha ofrecido un cuadro muy eficaz Rorty en su ensayo ya clásico de 1981, *Philosophy in América Today* (se encuentra en el volumen *Consecuenza del pragmatismo,* Milán, 1986).

De aquí, gradualmente, el paso de las filosofías analíticas a las filosofías post-analíticas; un paso mejor representado, en los últimos años, por el itinerario del propio Rorty, que "por vías internas" ha comprendido los límites filosóficos generales de la tradición analítica en sus diferentes versiones, el "impasse" en el cual ha ido cayendo, y ha propuesto líneas de investigación y de trabajo que lo ha llevado completamente fuera de aquella tradición. Rorty, como hemos indicado, no es el único que ha efectuado un itinerario desde la filosofía analítica a la filosofía post-analítica (hemos mencionado los nombres, por ejemplo, Ch. Taylor y de A. MacIntyre). Pero es aquél quien mejor lo ha documentado y motivado en un plano filosófico general, y quien ha suscitado, con sus escritos, el debate más amplio, no sólo en el área angloamericana sino también en le área europeo-continental.

1063. DESARROLLOS DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA.

Por cuanto se ha dicho, se puede deducir que la tradición analítica en el área angloamericana ha tenido —y sigue teniendo— una vida que se puede considerar ya muy larga: más de cincuenta años. Aquí nos referiremos a algunos desarrollos relativos a los últimos treinta años.

Al igual que otras corrientes o posiciones filosóficas de nuestro siglo (Heidegger y su pensamiento post-metafísico y post-filosófico, Gadamer que continúa y desarrolla algunos temas en la hermenéutica, Derrida que afirma la imposibilidad de salir de los textos) aquella tradición había situado en el centro de su interés el lenguaje: sea como objeto de trabajo filosófico sea como medio de dicho trabajo. El positivismo lógico había privilegiado el lenguaje lógico-simbólico-matemático, el segundo Wittgenstein y la escuela de Oxford (Ryle, Austin y otros) había privilegiado el lenguaje ordinario, común. Por comodidad y rapidez expositiva utilizaremos el esquema propuesto por Ch. Monis en los años treinta para articular la teoría general del lenguaje, e incluso el de los signos, "semiótica". La articulación propuesta señalaba tres niveles de posibles aproximaciones a los problemas filosóficos del lenguaje: el nivel sintáctico (se efectúa solamente dentro del lenguaje), el semántico (se efectúa estudiando la relación entre el lenguaje y aquello a lo que se refiere, el mundo de los objetos o sensaciones), y el pragmático (se efectúa estudiando

la relación entre el lenguaje y quien lo habla, lo usa en general). Siguiendo este esquema y aplicándolo a las fases de desarrollo de la tradición analítica, podemos afirmar que en la primera fase del positivismo lógico (años treinta) la atención principal se ha dedicado al nivel sintáctico; en la segunda fase (primera postguerra, pero con precedentes en la conocida teoría semántica de la verdad de Tarski) la atención principal se ha dedicado al nivel semántico; en la tercera fase, a partir de los años cincuenta y en unión con las nuevas posiciones de la escuela de Oxford y del último Wittgenstein, la atención principal se ha dedicado al nivel pragmático.

Se produce entonces una cierta convergencia entre los dos filones antes abiertamente rivales de la tradición analítica, por lo menos en la preferencia de los temas ligados al uso del lenguaje. En particular, esta preferencia se puede encontrar en los analíticos americanos en sentido estricto —es decir, no los viejos emigrados—, los Quine, los Goodman, los Sellars, y no es casualidad que hoy sean considerados como una especie de "heréticos" de la tradición analítica. Quine, en efecto, con su tesis de la "indeterminación de la tradición", con sus conclusiones "holísticas" y de "relativismo ontológico", como veremos enseguida, continuaba sus críticas contra los "dogmas" del empirismo (o sea del positivismo lógico en la forma originaria) y levantaba un discurso filosófico que había de facilitar una recuperación de posiciones pragamatísticas (por ejemplo en su seguidor más importante, Davidson). Goodman, por su parte, se aleja también de las posiciones originariamente cercanas a las de Carnap y llegaba, precisamente en los años sesenta, a formular una "filosofía" abiertamente relativística, en la cual, ciencia y arte eran atrevidamente asimilados en su común "práctica" de "construir mundos" y no de "conocerlos". Sellars, en textos complejos y cada vez más diferenciados de la tradición analítica, criticaba de ésta otro mito, el del "dato", y proponía soluciones teóricas inspiradas explícitamente, en algunos momentos, en la innombrable (para la tradición analítica) dialéctica hegeliana.

La nueva generación analítica, que aparece en escena en los años sesenta, toma nota de la nueva situación producida dentro de la filosofía analítica, y en sus representantes más originales e influyentes (Davidson en América, Dummett en Inglaterra), elige y propone vías diversas y, en aspectos fundamentales, incluso opuestas. Davidson llega a posiciones cercanas al pragmatismo y a un "relativismo" extremo por lo cual pone en duda hasta la existencia del lenguaje, hasta entonces objeto indiscutido de aquella tradición; Dummett intenta buscar refugio reproponiendo, en monumentales obras de análisis y crítica, el pensamiento y el método de Frege —iniciador de toda la filosofía analítica— como fundamento de una filosofía "científica" para nuestro tiempo.

El debate entre estas dos posiciones, aún vivo, no termina ciertamente con el panorama de la tradición analítica, aunque creemos constituye la parte filosóficamente más significativa. Junto a la producción de Davidson y Dummett, en efecto, hay que señalar aquella otra, muy abundante, relativa a las temáticas filosóficas y "técnicas" de la lógica modal o de los "mundos posibles" (Kripke, Lewis, Mountagne, Goodman, Stalnaker y otros muchos), la relativa a las temáticas del realismo y antirrealismo (además de Davidson y Dummett, el muy prolífico y versátil Putnam, Nagel, Dennett y tantos otros), la relativa al problema mente-cuerpo (que implica además de a los analíticos también a los exponentes de las teorías materialísticas o monísticas más "clásicas").

Hemos indicado sólo algunas de las temáticas en las que, en los últimos decenios, han estado implicados centenares de estudiosos del área analítica. El "estilo" de esta tradición es conocido: muy técnico, artículos en general muy cortos (a excepción de Dummett), a menudo ricos en aparatos lógico-matemáticos, que hacen imposible cualquier intento de explicarlos resumidamente. Pero dado que en esta área existe alguna excepción, consideramos posible proporcionar una idea de algunas posiciones clave surgidas desde 1960 a nuestros días, deteniéndonos en particular en aquellos que aparecen como los filósofos más representativos e influyentes en la fase más reciente de la tradición analítica: Quine para la penúltima generación, y Davidson y Dummett para la última.

1064. QUINE. «GAVAGAI»: ADIÓS AL SIGNIFICADO, ADIÓS A LA REFERENCIA.

WILLARD VAN ORMAN QUINE es ciertamente el más conocido, el más importante y el más estudiado de los filósofos estadounidenses cuya actividad se ha desarrollado casi exclusivamente en la segunda postguerra. Sobre él existen ya por lo menos cinco monografías (Gachet, Gibson, Romanos, Hookway), le ha sido dedicado uno de los últimos volúmenes de la célebre colección de los "Leving Philosophers" de P. Schilpp, algunos de sus artículos (como el famoso *Two Dogmas ofEmpiricism* de 1951) se hallan entre los más citados en la filosofía angloamericana —y no sólo en aquélla— de la postguerra.

La "revisión" de los principios originarios del positivismo lógico, indicada ya en la colección de artículos de 1953 *From a Logical Point of View* continúa en los años siguientes y encuentra su culminación en el volumen de 1960 *Word and Object.* Las conclusiones a las cuales ha llegado en esta obra son continuadas y precisadas en los años posteriores en numerosos artículos o lecciones, muchos de los cuales están recogidos en diversos volúmenes, entre los que destaca el de 1969 *Ontológical Relativity and Other Essays.*

El título de la obra de 1960 *Palabra y objeto,* hace pensar que la temática sea, volviendo a la articulación propuesta por Morris, de nivel semántico. En realidad, como veremos enseguida, Quine trata esta temática situándose en el nivel pragmático y desde un punto de vista filosófico ya alejado del originario del positivismo lógico: su posición teórica, aquí, puede definirse como pragmatismo comportamentístico. Los resultados de sus análisis más significativos, los dedicados al principio de la "indeterminación de la traducción", lo llevan a un relativismo ontológico o a un "holismo' metodológico que aclararemos seguidamente.

La parte más importante y más influyente de la obra, el capítulo "Tradición y significado", había sido leída en algunas prestigiosas universidades americanas en 1957, y en 1958 había sido particularmente utilizado en el coloquio de Royaumont en el cual, por primera vez, filósofos analíticos de las diversas tendencias, ingleses y estadounidenses, se encontraban con existencialistas y fenomenólogos del área francesa. En esta ocasión, al presentar su teoría del significado unido al estímulo, afirmaba polémicamente: «Aquello contra lo que más particularmente me opongo es la idea de una identidad o de una comunidad de sentido bajo el signo, o de una teoría del significado que haría de él una especie de abstracción supralingüística de la cual las formas del lenguaje serían el equivalente o la expresión. En fin, es con el significado, en cuanto idea, con lo que yo lucho» *(La Philosophie analytique,* a cargo de R. Beck, París, 1962, p. 139; aquí la intervención de Quine se titula *Le mythe de la signification,* como indicando que es otro mito del positivismo lógico a confutar, después de los del analítico-sintético y del reduccionismo confutados en el célebre artículo de 1951).

El objetivo polémico más lejano, además del positivismo lógico, en realidad es Frege, que precisamente sobre la teoría del sentido y del significado y de la relación de éstos y el objeto (la referencia), había construido a finales del siglo pasado su conocida teoría lógico-semántica. La aproximación al tema, por parte de Quine, es lo menos fregeana que se pueda imaginar.

Quine, después de haber precisado la naturaleza "comportamentística" del lenguaje como él lo entiende («complejo de las disposiciones presentes en el comportamiento verbal, en el que hablantes de la misma lengua a la fuerza tienen que llegar a parecerse»), propone imaginar una situación que denomina de "traducción radical". Es decir, una situación en la cual un lingüista traduzca no de una lengua emparentada o en todo caso accesible, sino de la «lengua de un pueblo que ha permanecido hasta aquel momento sin contactos con nuestra civilización»; una situación, especifica ulteriormente, en la cual «las emisiones verbales que en un caso de este tipo se traducen por primera vez y del modo más seguro son emisiones ligadas a acontecimientos presentes bien visibles al lingüista y a su informador» *(Ib.,* p. 41).

Y he aquí el famos ejemplo de traducción radical, y de indeterminación de la traducción que necesariamente debe resultar de aquella, tal como es propuesto por Quine: «Un conejo pasa corriendo, el indígena dice "Gavagai", y el lingüista registra el enunciado "Conejo" (o "Mira, un conejo")» *(Ib.).* Parece todo simple, a primera vista. La traducción parecería fiel y "determinada". El lingüista inquiere al indígena con ulteriores "situaciones estimulatorias" para comprender si por azar no ha incurrido a un equívoco, cuando ha visto al indígena asentir o desentir respecto a tales estimulaciones y a la pregunta «¿Gavagai?» («Es importante considerar que son los estímulos, y no los conejos, lo que empuja al indígena a asentir al "¿Gavagai?". El estímulo puede seguir siendo también si el conejo es substituido por una contrafactación. Viceversa, el estímulo puede variar en su propia capacidad de empujar a asentir a "¿Gavagai?" a causa de variaciones de perspectiva, luz y contraste de colores, aunque el conejo siga siendo idéntico. En la asimilación experimental de los usos de "Gavagai" y "Conejo" son los estímulos los que deben ser igualados, no los animales»). Obsérvese cómo Quine evita utilizar cualquier imagen "mentalística" en este intento de aclarar la relación entre "palabra" y "objeto". Los "significados", como precisa con una frase afortunada, están siempre ligados a los "estímulos" y no a estados mentales.

Pero, ¿qué es lo que empuja al lingüista a establecer la analogía o la identidad entre "Gavagai" y "Conejo"? La tesis de Quine es que, aquello que más cuenta, en el lingüista, no es tanto el experimento efectivo, que también tiene lugar, sino la forma de operar de *sus* esquemas mentales o conceptuales. Para el lingüista «la expectativa natural de que los indígenas dispondrán de una expresión corta para "Conejo" cuenta más que todo el resto. El lingüista oye "Gavagai" para una respuesta afirmativa o negativa en un par de situaciones estudiadas quizás para eliminar "Blanco" y "Animal" como traducciones alternativas, y se decidirá sin más a favor de "Conejo" como traducción, sin efectuar posteriores experimentos — aunque esté siempre preparado para descubrir, después de alguna experiencia no buscada por él, que es necesaria una revisión».

Pero la forma de operar de los propios esquemas mentales y conceptuales puede jugar alguna mala pasada al lingüista, afirma Quine llegando ahora al centro del problema, puesto que «la sinonimia estímulo de los enunciados ocasionales "Gavagai" y "Conejo" ni siquiera garantiza que "gavagai" y "conejo" sean términos coextensivos, términos verdaderos de las mismas cosas» *(Ib.,* p. 69). Aquí está en juego, como se ve, tanto el concepto de "coextensión" como aquel otro, mucho más delicado, de "verdad", de "correspondencia" verdadera entre palabra y objeto. Quine indica ahora dónde está el error del lingüista, dónde está

la fuente de la necesaria indeterminación de la traducción: «Consideremos, en efecto, "gavagai". Puede ser, por lo que sabemos, que los objetos a los cuales se aplica este término no sean conejos, sino meros estadios, o breves segmentos temporales, de conejos. En ambos casos las situaciones de estímulo que empujan a dar una respuesta afirmativa a "Gavagai" serían las mismas para "Conejo". O quizás los objetos a los cuales "gavagai" se aplica son todos ellos partes aisladas de conejos; de nuevo el significado estímulo no registraría diferencia alguna. Cuando, de los significados estímulo de "Gavagai" y "Conejo", el lingüista pasa a concluir que gavagai es un conejo entero y perdurable, da simplemente por descontado que el indígena es bastante parecido a nosotros y que tiene un término generalmente breve para conejos y ningún término general breve para estadios o partes de conejos» *(Ib.).*

En realidad, observa Quine dspués de ulteriores análisis, «la misma noción de término es relativa a nuestra cultura, [...] a nuestro esquema conceptual» *(Ib., p. 71). En efecto, por su cuenta «el indígena puede obtener los mismos resultados que cualquier eventual interpretación de nuestros recursos en la lengua indígena y viceversa puede demostrarse antinatural y ampliamente arbitraria» (Ib.).*

Ha sido necesario citar directamente a Quine para poder hacer comprender también en los detalles el sentido general de su argumentación. La cual, como se ve, golpea al corazón del concepto tradicional de "significado" y por lo tanto de aquel otro, que le es estrechamente conexo, de "referencia" (o denotación en la terminología de Frege). No existe el significado como idea, concepto, sino todo lo más como conjunto *variable* de respuestas a estímulos. Cuando el lingüista, frente a una situación *aparentemente* simple de un indígena que pronuncia la palabra "gavagai" en presencia de un conejo, "traduce" esta palabra por "conejo" está haciendo una operación no de "traducción" de la lengua del indígena sino de transposición de sus propios "esquemas" mentales o conceptuales (costumbres, expectativas) sobre el comportamiento del indígena.

Quine, es obvio, ha pedido imaginar una situación "extrema", de traducción, como ha dicho, "radical" (o sea de una lengua del todo desconocida). Pero está claro que su objetivo no se refiere a estas situaciones extremas. Él quiere, de una manera distinta pero convergente respecto a lo que había hecho el último Wittgenstein, desplazar el acento del significado, como resultado de operaciones lingüístico-conceptuales al significado como resultado de usos y comportamientos lingüístico-sociales. La conclusión de sus argumentaciones —como la de Wittgenstein— pone radicalmente en discusión las premisas fregeanas de la filosofía analítica, y, como colorarlo, el principio de verificación que en una forma u otra seguía presente en el filón positivístico-lógico de la tradición analítica. En efecto, ¿qué es lo que se verifica en la relación palabra-objeto,

si no se puede establecer con "determinación" preliminarmente el "significado" de la palabra y de ahí el tipo de "referencia" con respecto al objeto?

Está claro, entonces, dónde va a parar el discurso no ya lógico-lingüístico sino filosófico global de Quine: a aquello que llamará, en una importante serie de conferencias de 1968 en la Columbia University en memoria de Dewey, "relatividad ontológica": la teoría según la cual el tipo de realidad que cada uno de nosotros piensa que existe depende del conjunto de estímulos-significado que guían nuestro comportamiento, individual y lingüístico-social.

Una relativa ontología, de todos modos, que no comporta y no produce ningún tipo de "excepticismo" respecto a la ciencia. Sobre este punto Quine es, en efeto, muy firme. La ciencia constituye el tipo de actividad más "seguro" que se pueda adoptar ante la realidad, y la filosofía debe adecuarse a la ciencia. Solicitado a precisar su pensamiento sobre esta temática, que lo mantiene ligado aún al filón positivístico-lógico, Quine responde que la ciencia es «mucho más segura que la filosofía» y que considera la «filosofía como continuidad con la ciencia, también como parte de la ciencia», en el sentido de que «la filosofía está en el extremo abstracto y teorético de la ciencia» (B. MAGEE *Men of Ideas*, Oxford, 1978, p. 143). La ejemplificación aclara bien lo que quiere decir: «Un físico nos hablará de las conexiones causales entre acontecimientos de un cierto tipo; un biólogo nos hablará de conexiones causales entre acontecimientos de otro tipo; pero el filósofo hace preguntas acerca de la conexión causal en general —¿qué significa, por un acontecimiento, causar otro?» *(Ib.)*. Mientras cada una de las ciencias, afirma Quine para precisar ulteriormente la diferencia pero también la afinidad entre ciencia y filosofía, se ocupan concretamente de determinados tipos de cosas, la filosofía «quiere conocer, en los términos más generales, qué tipos de cosas existen en general. La filosofía busca los amplios contornos (broad autlines) del entero sistema del mundo» *(Ib.,* p. 144). Como se ve, los principios originarios del positivismo lógico operan aún en las teorías-base de la filosofía de Quine.

La filosofía, observa Quine, tiene dos intereses y campos de trabajo fundamentales: los ontológicos («preguntas sobre lo que existe», recordemos que uno de los artículos más conocidos tiene como título *Qué cosa es)* y los predicativos («preguntas sobre qué tipos de cosas pueden preguntarse significativamente sobre lo que existe»).

En el plano ontológico, escribe Quine, «yo estoy en la posición de los materialistas»; existen objetos físicos y también objetos abstractos (por ejemplo los de la matemática); «pero no reconozco la existencia de las mentes, de las entidades mentales, en ningún sentido excepto como atributos o actividades por parte de objetos físicos, principalmente personas». Quine se sitúa pues en una posición abiertamente antidualística,

en el problema mente-cuerpo que en aquellos decenios había suscitado un debate amplísimo dentro de la filosofía analítica, y afirma que la actitud "animística" de los dualistas puede explicarse por el peso que ha tenido en ellos la experiencia aparentemente inexplicable del sueño. Él, en cambio, es monista, materialista, "fisicalista" (Davidson, su alumno más original, buscará una solución más "moderada" en el importante e influyente ensayo de 1970 *Mental Events);* es comportamentista, como hemos visto anteriormente, pero con la especificación siguiente, que diferencia su comportamentismo del de las disciplinas neuro-psíquicas: «El comportamentismo, por lo menos el mío, no afirma que los estados y eventos mentales *consisten* en un comportamiento observable, ni que son *explicados* por el comportamiento. Son *manifestados* por el comportamiento. La neurología es el lugar de las explicaciones, en última instancia. Pero es en los términos del comportamiento externo a los positivistas lógicos donde buscar la "verificación" no entre posiciones aisladas y singulares fenómenos empíricos aislados, sino entre el entero "campo de fuerzas" representado por las ciencias del que "bebe" la entera "experiencia" humana. Él no cree, basándose en su teoría de la traducción, que existan significados en el sentido tradicional, mental y conceptual (no hay, por lo tanto, una existencia "ontológica" de los predicados); los admite, con muchas limitaciones y en el ámbito de su comportamentismo, siempre que «tengan una buena dosis de criterios observables, síntomas de aplicación, *o* desempeñen un papel verdaderamente prometedor en las hipótesis teoréticas», es decir, desarrollen una función puramente instrumental en la elaboración y formulación de hipótesis científicas o filosóficas *(Ib., p.* 151).

Así pues, Quine, en los desarrollos de sus reflexiones, lógicos, lingüísticos y filosóficos de los años sesenta y setenta, había continuado con la obra de "revisión" del positivismo lógico, del cual había salido en los años treinta, mientras había conservado, de estas posiciones, aquella generalísima de la relación privilegiada entre filosofía y ciencia. Sobre este punto la distancia respecto a la filosofía del lenguaje ordinario (último Wittgenstein, Austin y otros) había seguido siendo inmutable, mientras que sobre otros puntos —como hemos visto— se habían encontrado, de una manera autónoma, importantes motivos de convergencia.

1065. DAVIDSON Y DUMMETT: ¿EXISTE EL LENGUAJE?

DONALD DAVIDSON, en los Estados Unidos, y MICHAEL DUMMETT en Inglaterra (Oxford), son indudablemente los máximos representantes de la filosofía analítica de los años veinte.

Davidson, muy influyente en Inglaterra además de en América, es autor, desde mediados los años sesenta, solamente de artículos, que ha

recogido recientemente en dos volúmenes con el título *Essays on Actions and Events,* Oxford 1980, *y Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford 1984. El segundo volumen tiene la significativa dedicatoria «To W. V. Quine, without whom not» («A Quine, sin el cual no» — presumiblemente sin el cual no habría podido hacer lo que he hecho). Sobre estos volúmenes se ha organizado un congreso ya famoso, y que ha dado origen a unos preciosos volúmenes con decenas de intervenciones críticas sobre distintos aspectos del pensamiento de Davidson. Ha aparecido recientemente una útil monografía (Ramberg, 1989).

Dummett es un autor mucho más productivo. Se ha ocupado desde los años cincuenta en adelante de la filosofía de la matemática y de la lógica, de la lógica de los procedimientos de voto político, de "lógica" de los juegos de cartas y los tarot (ha estudiado en particular los italianos). Debe sobre todo su fama filosófica a dos gruesos volúmenes sobre Frege y a una colección de ensayos: el primero, *Frege, Philosophy of Language,* de 1973 (edic. ital., un poco distinta del original, con el título *Filosofía del linguaggio. Saggio su Frege,* Cásale Monferrato, 1983); el segundo, *The Interpretaron of Frege's Philosophy,* de 1981. En ambos toma en consideración no sólo el pensamiento de Frege, proponiendo una interpretación que ha tenido mucha influencia, sino también numerosas propuestas lógicas y filosóficas recientes del área angloamericana. La colección de ensayos, publicada en 1978, tiene como título *Truth and Other Enigmas* (trad, ital., parcial, *La verita e altri enigmi,* Milán, 1986). Recientemente ha expuesto sus ideas fundamentales sobre Frege y la filosofía analítica en el volumen de 1988 titulado *The Origins of Analytical Philosophy* (trad, ital., Bolonia, 1990).

Dummett se ha alineado abiertamente tanto contra el positivismo lógico (también en sus figuras "disidentes" como Goodman y Quine) como contra la filosofía del lenguaje ordinario (en Oxford, donde enseña, ha elaborado la alternativa a esta filosofía). Estos dos filones, que en los últimos años de la década de los cincuenta han sido dominantes respectivamente en los Estados Unidos y en la Gran Bretaña, según Dummett, han traicionado la inspiración originaria de la filosofía analítica. Una inspiración originaria que no se debe buscar ni en Russell ni en el primer Wittgenstein ni en Moore, sino en Frege.

Esta es la tesis de fondo de Dummett, abundantemente argumentada en los volúmenes sobre Frege y continuada en aquella especie de manifiesto filosófico representado por el ensayo de 1975 *¿Puede la filosofía analítica ser sistemática, y es justo que lo sea?* A las dos preguntas del título Dummett da respuestas positivas. La filosofía analítica puede ser sistemática si se retoma correctamente el discurso iniciado por Frege, y es justo que sea sistemática porque solamente retomando aquel discurso se puede construir una filosofía válida.

Las condiciones para retomar el discurso de Frege, que ha sentado las bases para el único modo en que se puede construir una filosofía válida, es decir, una filosofía del lenguaje, son para Dummett el abandono de las pretensiones del positivismo lógico (asimilar la filosofía a las ciencias) y de la filosofía del lenguaje ordinario (reducir la filosofía a una psicología lingüística). Estas condiciones, afirma Dummett, se están produciendo sea porque se asiste a un acercamiento entre estos dos filones de la tradición analítica debido a modificaiones internas a cada uno de ellos sea porque se está tomando conocimiento del significado efectivo del giro radical realizado por Frege en el campo de la reflexión filosófica general. El giro efectuado por Frege es el que ha dado origen a una "filosofía del lenguaje" que «constituye el fundamento para todo el resto de la filosofía» *(La veritá e i suoi enigmi,* cit., p. 50).

Resumiendo de manera lapidaria la contribución fundamental y radical de Frege a la filosofía contemporánea, Dummett escribe que «sólo con Frege se ha tenido finalmente un reconocimiento del objeto propio de la filosofía: esto es, se ha reconocido, en primer lugar, que el objeto de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento y* en segundo lugar, que el sentido del *pensamiento* debe mantenerse claramente distinto del estudio del proceso psicológico *del pensar;* en fin, se ha reconocido que el único método apropiado para el análisis del pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje» (Ib.,* p. 66).

Si esta es la línea señalada por Frege, ¿Cuál es, para Dummett, la tarea actual de la filosofía del lenguaje, es decir, de la filosofía analítica? La respuesta de Dummett es que la «tarea más urgente» de dicha filosofía es la de elaborar y construir «una teoría sistemática del significado, esto es, una explicación sistemática del funcionamiento del lenguaje» *(Ib.,* p. 62). No hay nada casual, en efecto, en el funcionamiento del lenguaje, como quieren hacer creer, con motivos distintos, el último Wittgenstein con la tesis de los juegos lingüísticos, o Quine con la tesis de los estímulos-significados, u otros. En realidad, según Dummett, todos estos autores suponen, de hecho, que «cada hablante tiene una compresióm implícita de un cierto número de principios generales que gobiernan el uso de las palabras del lenguaje en los enunciados. Si, entonces, existen tales principios generales de los cuales todo hablante tiene una comprensión implícita, y que sirven para conferir a las palabras del lenguaje los distintos signifiados, es difícil ver cómo pueda darse ningún obstáculo para hacerlos explícitos; y una explicitación de tales principios, cuya implícita comprensión constituye el dominio del lenguaje, sería precisamente una teoría del significado para aquel lenguaje» *(Ib.,* ps. 59-60).

Es bastante clara, creemos, la distancia entre estas tesis de Dummett y las de un Quine o de un Wittgenstein, que es repetidamente criticado en este ensayo. Dummett asociaba, a la reivindicación de la posición de

Frege en la interpretación propuesta por él, posiciones filosóficas que desembocan en un antirrealismo, basado en la prioridad dada al lenguaje y al pensamiento más que a la "realidad".

A las certezas de Dummett, Davidson responde invitando a la cautela y a la individuación de distintas posibilidades de llegar a la "verdad" o a las "verdades". Davidson había seguido "revisando" conceptos clave del filón positivístico-lógico, y en 1974 había publicado un ensayo ya clásico, *On the Very of a Conceptual Scheme,* en el cual había "demolido" este otro "mito" del positivismo lógico (el esquema conceptual en cuanto diferente de sus contenidos), que hemos encontrado operando aún en las argumentaciones quineanas sobre la indeterminación de la tradición. Había intervenido además sobre la temática de la mente-cuerpo con el importante ensayo *Mental Events* de 1979, en el cual había indicado una vía que evitara un materialismo fisicalístico demasiado crudo pero sin recaer en formas tradicionales de dualismo. Había afrontado, en numerosos artículos, temáticas comunes a los debates de la filosofía analítica de aquellos decenios (había escrito, por ejemplo, cosas muy originales sobre la "lógica" y los "contenidos" de la metáfora).

En 1977 Davidson publica un ensayo con afirmaciones filosóficas de carácter más general, y se puede pensar que uno de sus objetivos fuera el de dar una respuesta a las propuestas teóricas y metodológicas de Dummett. El ensayo lleva el título *The Method of Truth in Metaphysics.* Davidson acentúa los intereses semántico-pragmáticos presentes en la producción de Quine, el cual, como se ha dicho, se vincula como su continuador original. Estos intereses, sin embargo, se han desplazado del campo de los lenguajes formalizados (matemáticas y ciencias) al de los lenguajes naturales (las lenguas habladas). La crítica a Dummett aparece con bastante evidencia en las líneas del siguiente pasaje: «Al compartir un lenguaje, en cualquier sentido que éste sea exigido para la comunicación, nosotros compartimos un cuadro del mundo que, en sus aspectos generales, debe se verdadero. De esto se sigue que al convertir en manifiestos los aspectos generales de nuestro lenguaje, convertimos también en manifiestos los aspectos generales de la realidad. Una manera de repasar la metafísica es, pues, estudiar la estructura general de nuestro lenguaje. Éste no es [como en cambio sostenía Dummett], naturalmente, el único método verdadero de la metafísica; no existe ninguno que sea así. Pero es un método, y ha sido practicado por filósofos tan distantes en períodos y doctrinas como Platón, Aristótales, Hume, Kant, Russell, Frege, Wittgenstein, Carnap, Quine y Strawson» [y no como sostenía Dummett, sólo por Frege] *(Inquiries into Truth and Interpretation,* cit., *página* 199).

Davidson, dentro de este cuadro filosófico general sobre la relación lenguaje-hablantes-realidad., indica la diferencia entre la tarea de la filo-

sofía del lenguaje, o semántica, y la de las ciencias: «El estudio de qué enunciados son verdaderos es en general el trabajo de las distintas ciencias, pero el estudio de las condiciones de verdad constituye la provincia de la semántica» *(Ib.,* p. 201).

Dicha provincia, que da lugar, en efecto, a la filosofía del lenguaje con sus corolarios "pragmáticos", es la frecuentada por Davidson, el cual afirma la necesidad de inspirarse no sólo en Frege, que tiene sus límites, sino también en Quine y en Tarski. Ciertamente, reconoce Davidson, Frege «ha visto la importancia de dar una explicación de cómo la verdad de una enunciado depende de los aspectos semánticos de sus partes» y ha indicado a este propósito métodos de trabajo hoy muy practicados; pero no ha concebido «la idea de una teoría formal total de la verdad para el lenguaje como un todo», se ha visto obligado a considerar los enunciados como una especie de nombres («el nombre de un valor de verdad»), mientras en el lenguaje los enunciados operan de modo y con finalidades diferentes. Quine ha ido más allá de Frege, según Davidson, cuando ha mostrado «cómo una aproximación holística al problema de comprender un lenguaje proporciona el necesario fundamento empírico» para aquella comprensión; su límite es el haber privilegiado los lenguajes formalizados y se ha ocupado de los naturales con una actitud correctiva o mejorativa. Es a éstos, en cambio, donde se dirige el interés de Davidson, que se inspira para su programa de trabajo en la semántica de Tarski (una teoría de la verdad para los lenguajes formalizados) intentando desarrollarla y aplicarla en el análisis de los lenguajes naturales. En efecto, para estas últimas la actitud no puede ser igual a la que se adopta frente a los lenguajes formalizados. Acercándonos a los lenguajes naturales, afirma Davidson, debemos ser conscientes del hecho de que «una teoría de la verdad debe relativizar la verdad de un enunciado a las circunstancias de su enunciación» *(Ib.,* ps. 200-02 para todas las citaciones).

Éste es un punto clave, que llevará a Davidson muy lejos. Lejos de sostener la existencia de "principios generales comunes al lenguaje", como afirmaba con gran seguridad Dummett, Davidson habla explícitamente de "relativización" a las "circunstancias" de uso y por lo tanto de la necesidad de una integración pragmática de su semántica de los lenguajes naturales.

Dónde ha conducido a Davidson este discurso de la relativización, podemos verlo en un artículo muy importante, convertido ya en un clásico de la reciente filosofía analítica, a través del cual podemos ver también la reacción de Dummett. Como afirmará este último, la posición de Davidson es comparable (en el libro del lógico L. Carroll *Alicia a través del espejo)* a la figura de Humphy-Dumphy, mientras que Dummett es comparable a la figura de Alicia.

Tanto en el ensayo de Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs* (el título hace referencia a un "malapropos", o sea una frase dicha, sin quererlo, en lugar de otra que en cambio sí se quería decir, en este caso «a nice arrangement of epithets»), como en la crítica de Dummett, *A Nice Derangement of Epitephs. Some Comments on Davidson and Hacking,* o en el trabajo de J. Hacking al cual se refiere Dummett, *The Parody of Conversation,* aparecen en la parte final de un grueso volumen publicado en 1986 y dedicado a los escritos lógico-filosóficos de Davidson (E. LE PORE, *Truth and Interpretation Perspectives on the Philosophy of D. Davidson,* Oxford).

Davidson examina el caso concreto de una conversación entre personas. Partiendo de la posibilidad de los "malapropos" o lapsus o deslices verbales involuntarios entre hablante y oyente, propone interpretar la "práctica" lingüístico-coloquial como el resultado de un trenzado difícilmente "desenredable" entre dos "niveles": el que define como "prior theory". El primer nivel (aquí esquematizamos al máximo) es el de las reglas por así decir "precedentes", o sea reconocidas por ambos interlocutores; el segundo nivel es el de las reglas nuevas que se establecen arbitrariamente en cada momento en el hablar concreto. Naturalmente Davidson está extremizando, como extremizaba Quine en el ejemplo de la traducción radical, en el que debemos pensar en la lectura de este ensayo. La situación que se crea es de un "relativismo" extremo, absoluto: «Para el oyente, la teoría precedente (prior theory) expresa la manera en que él está preparado con antelación para interpretar una frase del hablante, mientras que la teoría pasante (passing theory) es la manera en que él *efectivamente* interpreta la frase. Para el hablante, la teoría precedente es lo que él *cree* que es la teoría precedente del intérprete, mientras que su teoría pasante es la teoría que él *pretende* que sea utilizada por el intérprete» *(Truth and Interpretation,* cit., p. 442).

Del relativismo extremo que deriva, según el análisis davidsoniano, de este ejemplo, se obtienen conclusiones radicalmente relativísticas (solipsísticas, escribirá Hacking), que llegan a negar la existencia del lenguaje, por lo menos como lo entienden los lingüistas y los filósofos. En efecto, la distinción entre los dos niveles o "teorías", observa Davidson, «destruye la explicación comúnmente aceptada de la competencia y comunicación lingüísticas» *(Ib.).* La conclusión general es la siguiente: «Concluyo que no existe algo como el lenguaje, no existe si el lenguaje es algo parecido a aquello que muchos filósofos y lingüistas han supuesto. No existe, pues, una cosa de este tipo, que se aprende, se domina, o con la cual se nace (estos verbos se refieren polémicamente a las principales filosofías del lenguaje de la tradición analítica). Debemos abandonar la idea de una estructura compartida, claramente definida, que aquellos que utilizan el lenguaje adquieren y después aplican según los casos» *(Ib.,* p. 446).

Dummett rechaza y critica de una manera muy argumentada, en su largo ensayo, estas conclusiones relativísticas radicales de Davidson, además de las argumentaciones que lo han conducido a ellas. En el puesto de las dos "teorías" propuestas por Davidson, Dummett propone otra articulación más compleja y realística de la naturaleza y estructura del lenguaje, que impide las conclusiones davidsonianas (prior y passing podrían ser substituidos por long-range y short-range), y una aproximación en tres niveles a esta problemática (lenguaje, teoría del significado, teoría de segundo orden), que aquí, dada su complejidad, ni siquiera podemos resumir.

A continuación, refiriéndonos al conocido libro de Carroll, Dummett propone asimilar, en su discusión, sus propias teorías del elnguaje y del significado y las de Davidson a las posiciones relativas a Alicia y Humphy Dumphy: «Una describe las palabras como significados vehiculadores independientemente de los hablantes. Esta era la concepción a la cual se refería Alicia cuando dirigía sus objeciones a Humphy-Dumphy [...]. La descripción opuesta es la que estaba utilizando Humphy-Dumphy. Sobre la base de ésta, es el hablante quien asigna el significado a la palabra por medio de alguna operación mental interna» *(Ib.,* p. 470). Davidson se encuentra en estas posiciones, y ha llegado a ellas porque ha dado una importancia excesiva y exclusiva al hecho de que el lenguaje es un instrumento de comunicación (un error que deriva del último Wittgenstein), cuando no es sólo esto: es también un vehículo de pensamiento. Pero algo de Wittgenstein se puede salvar: la tesis de que el lenguaje no depende de cada uno de los hablantes sino de los contextos de vida social en los que se utiliza. «La concepción que yo opongo a la de Davidson es, por lo tanto, una adaptación de la descripción de Alicia, según la cual las palabras poseen significado en sí mismas, independientemente de los hablantes. Naturalmente, no los poseen intrínsecamente, y por lo tanto independientemente de cualquier cosa que hagan los seres humanos. Los poseen en virtud de la pertenencia a un lenguaje, y por lo tanto en virtud de la existencia de una práctica social. Pero los poseen independientemente de cada hablante particular» *(Ib.,* p. 473).

Así pues, existe el lenguaje, y también existen los lenguajes, expresión de prácticas sociales y no de realidades metafísicas, se los aprende y se los domina, escribe agudamente Dummett, igual como se hace con la natación *(Ib.,* p. 475). Pero la puesta al día y el "refinamiento" por parte de Davidson de la concepción de Humphy-Dumphy son rechazados en cuanto nacen de errores y conducen a errores. La discusión sobre estos temas no se agota con Davidson y Dummett pero constituye uno de los motivos conductores de toda la filosofía analítica en todo el curso de su evaluación. Lo que interesa subrayar, quizás, es que las viejas barrearas entre el filón positivístico lógico y el lenguaje ordinario en gran

parte han caído y que hoy en cualquier caso sería difícil asignar un artículo de filosofía analítica a uno u otro filón.

1066. RORTY: EL ITINERARIO DE PENSAMIENTO.

RICHARD RORTY (1930) es el exponente más representativo de la filosofía post-analítica o, si queremos utilizar una expresión propuesta por él, de la post-Fiíosofía (la mayúscula es para indicar la tradición filosófica "oficial" de la cual él quiere salir).

Coetáneo de Davidson y de Dummett, de Bernstein y de MacIntyre, pero también de Habermas y de Derrida, comparte con gran parte de su generación en los Estados Unidos, la común "educación" analítica, en el sentido de que su formación tiene lugar en el período del predominio de esta tradición. Afortunadamente, tiene ocasión, en los años de universidad, de seguir también las lecciones de un grupo de docentes —especialmente en Yale— no ligados a la filosofía analítica sino al pragmatismo y a otras corrientes no analíticas. Alrededor de 1960 comienza a publicar. Su primer artículo importante, de 1961, establece una oposición y encuentra afinidades filosofías entre Pierce (tradicionalmente considerado como más cercano al positivismo lógico) y las posiciones del último Wittgenstein. En los años posteriores participa, dándose a conocer enseguida por su agilidad y originalidad, en los debates sobre la problemática de la relación —si la hay— mente-cuerpo, y en la línea que, partiendo del inglés Ryle, proponía un monismo no crudamente materialístico. De 1967 es la importante *Introducción* a la colección de trabajos titulada *The Linguistic Turn,* que documenta de un modo muy rico y articulado la entera historia de la tradición analítica, en sus diferentes escuelas (positivismo lógico y filosofía del lenguaje ordinario) y en sus debates internos. La *Introducción* marca una primera distanciación de esta tradición, de la cual Rorty empieza a subrayar el agotameinto interno. Los años sucesivos lo ven entregado a una compleja investigación filosófica y en la confrontación crítica con las posiciones más recientes de la filosofía analítica (aprecia a Quine, a Goodman, a Sellars y a Davidson, critica fuertemente a Kripke, a Putman y a Dummett). Esta investigación lo conduce por una parte a "recuperar" la herencia filosófica clásica americana (sobre todo Dewey y James), por otra a acercarse a las recientes posiciones filosóficas aparecidas en la Europa continental, con la recuperación de Heidegger por parte sobre todo de Gadamer y de la hermenéutica, y después de Nietzsche por parte de los neonietzscheanos franceses (Derrida y Foucault).

El punto de llegada de más de diez años de investigación está representado por la obra de 1979 *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* que

rápidamente se convierte en la ocasión de grandes debates filosóficos continuados hasta hoy (trad, ital., Milán, 1986). En esta obra la comparación con las diversas posiciones de la filosofía analítica se produce ya desde posiciones de estrecha vecindad con el pragmatismo y la hermenéutica.

En la década posteriore Rorty prosigue con sus elaboraciones sobre senderos ya bien definidos. Está presente siempre la actitud de crítica de la tradición analítica (de 1981 es el ensayo ya conocido sobre *La filosofía en América hoy,* que suscita muchas reacciones, por la condena sin paliativos de aquella tradición, por parte de exponentes de la misma), y al lado de ésta, siempre creciente, la de la confrontación sea con el pasado filosófico americano (Dewey, James, Emerson) y con el presente no-analítico (Rawls y algún otro) sea con la nueva filosofía europea (además de los nombres ya mencionados, la confrontación se produce ahora con Habermas, con Lyotard y otros). Publica en 1986 la importante colección de ensayos *Consecuencias del pragmatismo* (trad. ital., Milán, 1986, que comprende también su ensayo ya citado de 1981). Extiende sus intereses post-filosóficos a autores "literarios" además de los "filosóficos", y en 1989 publica su segundo libro, *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad, ital., Roma-Barí, 1989), en el cual ocupan un gran espacio sus reflexiones sobre Proust, Nabokov y Orwell además de sobre Davidson y Derrida. Es el segundo punto de llegada, depués del de la obra de 1979. Rorty, como veremos, define este punto de llegada como liberal-ironista y lo asimila al del intelectual crítico —necesariamente "marginado" en la sociedad industrial de masas— atento, no por razones fideístas sino por su "humanidad", a las demandas de la solidaridad con el que sufre.

1067. RORTY: MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: NEOPRAGMATISMO Y HERMENÉUTICA.

Ya hemos aludido al hecho de que Rorty empieza a distanciarse de la filosofía analítica en la *Introducción* a *The Linguistic Turn* de 1967. Con un estilo más bien retorcido, bien diferente del que lo distinguirá posteriormente, en este texto Rorty saca a la luz las razones del agotamiento interno de la filosofía analítica y trata de entender y sugerir cuáles pueden ser las vías de salida practicables para una filosofía post-analítica y post-filosófica (ya aquí se utiliza este término, en la p. 34).

Entre las diversas posibilidades, que subdivide como orientadas al "descubrimiento" o "descripción" (Husserl, Austin, Strawson) o como orientadas a la "reforma" o "propuesta" (Heidegger, Wittgenstein y Waismann, un amigo-alumno de Wittgenstein), Rorty se siente inclinado a

preferir estas últimas. Éstas, en efecto, pueden ayudar a hacer salir la tradición filosófica en general, además de la analítica en particular, de aquella actitud "espectorial" que la ha caracterizado desde siglos y que la ha llevado a las dificultades actuales. «Estas dificultades —escribe Rorty en un pasaje que preanuncia la dirección de sus sucesivas elaboraciones— solamente existe si se sostiene que la adquisición de conocimiento presupone la presentación de algo "inmediatamente dado" a la mente, donde la mente es concebida como una especie de "ojo inmaterial", y donde "inmediatamente" significa, como mínimo, "sin la mediación del lenguaje". Esta explicación "espectorial" del conocimiento es el punto de mira común de filósofos tan diferentes como Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger y Wittgenstein» *(TheLinguistic Turn,* Chicago, 1967, cit., página. 39).

Se trata ya del planteamiento, con la imagen del espejo (el ojo inmaterial del espectador) que encontramos desarrollado de manera orgánica en *La filsofía y el espejo de la naturaleza* de 1979, y que Rorty toma de pensadores como Dewey, Heidegger, Wittgenstein, entre otros, que comparecerán, como veremos, como los "númenes" tutelares de la actitud post-filosófica de Rorty en aquella obra.

Rorty llega a la composición de la que sin duda es su obra principal a través de una continua lectura y relectura de algunos autores clave como Heidegger (sobre éste las posiciones de Rorty no son siempre unívocas, y aparecen a menudo acentos críticos y acusaciones de estar aún "dentro" de la metafísica que el mismo Heidegger pretende "superar"), Dewey (sobre éste a juicio de Rorty se hace progresivamente más positivo, también porque, respecto a Heidegger y Wittgenstein, Dewey subraya la esencialidad del compromiso "reformista" del intelectual crítico), el último Wittgenstein (de éste subraya la actitud "satírica" ante la tradición filosófica occidental además de ante la filosofía analítica de orientación lógico-positivística). A ellos se añaden, pero con una presencia menos continua, autores como Sartre, Derrida, Foucault y por último Gadamer que desempeña, en cambio, un papel esencial en el período más cercano a la composición de la obra. Un autor americano que tiene un papel igualmente esencial en el pensamiento de Rorty, en estos años, es Kuhn, cuya teoría de los períodos "normales" y "revolucionarios" en las ciencias, expuesta en *La estructura de las revoluciones científicas* de 1962, es utilizado explícitamente en la delineación histórico-filosófica que caracteriza algunas partes fundamentales de la obra de Rorty.

El "marco" histórico-filosófico dentro del cual Rorty propone sus tesis post-analíticas y post-filosóficas es resumido por el propio autor al principio de la obra y recalca en parte interpretaciones análogas a las avanzadas por autores como Dewey y sobre todo por Heidegger. Rorty señala los orígenes y los caracteres (apriorismo, representacionismo, ob-

jetivismo, dualismo) de la tradición filosófica analítica (y en la fenomenología), la considera como la filosofía "normal" en el sentido Kuhniano de "oficial" y compartida por los círculos académicos; a ella contrapone la filosofía "revolucionaria", anticipada por algunos "irregulares" anti-académicos (Nietzsche, James, y otros "irracionalistas") y propuesta en nuestro siglo sobre todo por tres pensadores, cada uno de los cuales ha tenido un pasado personal "normal", a saber Dewey, Heidegger, Wittgenstein.

Rorty es a menudo eficaz en su dibujo de cuadros histórico-teóricos. Por ejemplo cuando, al principio de la obra, encuentra en Descartes, Locke y Kant a los iniciadores de la filosofía "normal" convertida en nuestro siglo en la "epistemología": «Debemos al siglo XVII y en particular a Locke la noción de una "teoría del conocimiento" basada en la comprensión de los "procesos mentales". Debemos al mismo tiempo, y en particular a Descartes, la noción de "mente" como entidad separada en la cual se efectúan los "procesos". Debemos también al siglo XVIII, y en particular a Kant, la noción de la filosofía como tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones de la cultura restante, pero esta noción kantiana presuponía el asentimiento general a las nociones lockeanas de los procesos mentales y a las cartesianas de la substancia mental» *(La filosofía y el espejo de la naturaleza,* cit., p. 8).

Según Rorty la mayor responsabilidad por haber "institucionalizado" este tipo de filosofía (a la cual por ejemplo se oponía Hegel, que ha resultado "perdedor" en la historia de la filosofía moderna) y por haberla transformado en "epistemología" o filosofía "fundacional", hay que atribuirla a los neokantianos alemanes: «la concepción de la filosofía como una disciplina fundacional, que "funda" las pretensiones del conocimiento, fue consolidada por los escritos de los neokantianos. Ocasionales pretensiones contra este modo de concebir la cultura como necesidad de "fundación" y contra las pretensiones de una teoría del conocimiento que quiere satisfacer esta tarea (por ejemplo por parte de Nietzsche y de William James) pasaron del todo inobservados» *(Ib.)*. Hubo, entre finales del siglo pasado y principios de éste, otra oleada anti-epistemológica y anti-fundacional representada por algunos filósofos, poetas y novelistas, pero la reacción "epistemológica" no se hizo esperar y fue promovida autorialmente por algunos filósofos, en particular Russell y Husserl, «que se propusieron mantener la filosofía "rigurosa" y "científica"» *(Ib.)*.

La filosofía analítica iniciada por Russell, y la fenomenología, iniciada por Husserl, constituyen en nuestro siglo las formas de la filosofía fundacional o epistemológica. Es un tipo de filosofía que se aisla cada vez más, que se hace cada vez más "académica", que rehuye afrontar los "problemas de los hombres" (expresión deweyana muy cara a Rorty).

Es sobre este fondo, sugiere Rorty, que debemos mirar la obra «de los tres filósofos más importantes de este siglo: Wittgenstein, Heidegger y Dewey» *(Ib.,* p. 9). Cada uno de ellos, de joven, buscó una nueva vía "fundacional" para la filosofía, y solamente abandonando estos intentos encontró la vía justa, la que lleva fuera de la filosofía fundacional y epistemológica: «Cada uno de los tres, en sus obras sucesivas se liberó de la concepción kantiana de la filosofía como fundante y dedicó su propio tiempo a ponernos en guardia contra aquellas tentaciones a las cuales ellos mismos habían cedido» *(Ib.).* Utilizando luego parejas de conceptos que aparecen frecuentemente en la obra para indicar respectivamente el momento "normal" o "fundacional" y el "revolucionario" o "antifundacional". Rorty describe así la contribución de los tres grandes: «su obra posterior es terapéutica [fundacional], edificante más que sistemática, inclinada a hacer reflexionar al lector sobre los motivos que tiene para filosofar, más que a presentarle un nuevo programa filosófico» *(Ib.).*

Los tres abandonan la tradición iniciada por Descartes, Locke y Kant y continuada en nuestro siglo por las filosofías inauguradas por Russell y Husserl; abandonan, "dejan de lado", observa Rorty, más que "argumentan contra". En efecto, se han comportado como «los filósofos del siglo XVII frente a la problemática escolástica» *(Ib.,* p. 10). Han tomado nota del agotamiento de aquella tradición, han dejado de lado «la epistemología y la metafísica como disciplinas posibles», han llegado a «afirmar la posibilidad de una cultura postkantiana», es decir, post-epistemológica *(Ib.).*

También la obra de Rorty quiere ser "terapéutica" en lugar de "constructiva". Quiere demostrar el agotamiento interno de la tradición epistemológica del siglo XX, y para hacerlo utilizará buena parte de las críticas procedentes del interior de aquella misma tradición (Quine, Sellars, Davidson, Ryle, Putman, Kuhn y otros). El énfasis en el lenguaje, propio de estas críticas, es debido a la naturaleza específica de la filosofía analítica del siglo **XX:** «es una variante ulterior de la filosofía kantiana, una variante caracterizada principalmente por considerar la representación como lingüística más que mental, y por lo tanto la filosofía del lenguaje como disciplina que exhibe los "fundamentos del conocimiento", en lugar de la "crítica transcendental" o de la psicología» *(Ib.,* ps. 11-12). El libro, afirma Rorty, «tiene poco que añadir a estas críticas» *(Ib.* p. 16), procedentes, como decía, del interior de la tradición analítica y de quien ha salido de ella (los tres grandes), y tiene si acaso «una moral historicista» en cuanto situará en una perspectiva historicista las nociones de "mente", "conocimiento" y "filosofía" que comparten Descartes, Locke y Kant al convertir en "fundacional" la tradición filosófica moderna.

El libro, pues, en sus finalidades terapéuticas y "edificantes" (para este último concepto Rorty ha recurrido al término alemán *Bildung,* en la p. 275), quiere proponer una "alternativa" a la tradición filosófica y analítica no presentando una nueva filosofía, sino indicando el camino de salida de aquella tradición y para hacer algo diferente. Para indicar el camino Rorty se sirve sobre todo de las oposiciones de Kuhn (cp. 7) y de las de Gadamer (cp. 8). Si la tradición filosófica es el momento de lo "normal", la salida de ésta es el momento de lo "anormal", de lo "revolucionario". La hermenéutica, en el sentido que le ha dado Gadamer, nos ayuda a "distanciarnos" de la tradición filosófica fundacional, a dejar de considerar el filosofar necesariamente como la búsqueda de alguna verdad, y a hacer otra cosa: por ejemplo, «participando en una conversación en vez de contribuir a una búsqueda. Quizás decir cosas no quiere siempre decir cómo son las cosas» *(Ib.,* p. 285).

Sabiduría práctica (la phronesis aristotélica) y conversación son los "motivos" que se repiten en las últimas páginas de la obra para describir el tipo de actividad post-filosófica que les resta a los intelectuales que intentan dejar de buscar la "verdad" y salir de la tradición filosófica (epistemología fundacional). Rorty, obviamente, no tiene consejos o recetas que dar sobre este momento de la conversación y de la sabiduría práctica, que considera como el contexto "natural" para una actividad y una práctica post-filosófica. Recomienda solamente un compromiso en cierto modo "normal" para el intelectual post-filósofo: «El único punto sobre el cual quisiera insistir es que el compromiso moral de los filósofos debería ser el de continuar la conversación de Occidente, más que insistir en mantener un puesto en el interior de aquella conversación para los problemas tradicionales de la filosofía moderna» *(Ib.,* p. 304).

1068. RORTY: EL PUNTO DE LLEGADA LIBERAL—IRONISTA.

Los diez años posteriores a *La filosofía y el espejo de la naturaleza* constituyen un período de "conversación" de Rorty con autores a los que ya se había acercado anteriormente y con otros nuevos, de respuestas a críticos de su país y de otros países, de elaboraciones ulteriores que culminarán en la obra de 1989 *Contingencia, ironía y solidaridad.* El motivo dominante, en la caracterización de su post-filosofía en este período, es el pragmatístico. Deja de tener importancia casi del todo, en cambio, el motivo hermenéutico, en la parte final y "propositiva" de la obra de 1971, el motivo principal, junto a la referencia a la temática kantiana de lo "normal" y de lo "revolucionario".

Así pues, a principios de los años ochenta, Rorty habitualmente se define, en muchos artículos suyos, como un pragmatista, y la referencia

al pensamiento y a la actitud general de intelectual crítico y reformista de Dewey aparece repetidamente como un tema muy querido al autor. Son típicos, en este sentido, los artículos hoy muy citados *Postmodernist Bourgeois Liberalism* de 1983 y *Solidarity or Objectivity?* de 1985. Es de señalar, en el primero de estos artículos, el recurso a la terminología "lanzada" por Lyotard en el volumen de 1979 *La condition postmoderne*, Rorty toma de Lyotard el concepto de post-moderno y asimila su post-filosofía a la post-modernidad (abandono de todas las formas de metafísica o de "metanarraciones", temática ya bien presente en sus líneas generales, como hemos dicho, en el fondo, en Heidegger). En aquel artículo, Rorty recurre al concepto de post-moderno para subrayar cómo su exaltación del liberalismo burgués (la práctica político-institucional de las sociedades avanzadas del Atlántico Norte, precisa Rorty) no está ligada a motivos y finalidades teóricas e ideales sino a consideraciones de hecho: quien tiene experiencia, hoy, de los distintos tipos de sociedad existentes, no tiene ninguna duda de que las liberal-burguesas son las mejores y las más aceptables. Rorty rechaza la acusación de "relativismo" para estas posiciones suyas, y si acaso acepta definirlas como "etnocentrismo", motivado, como se ha dicho, por razones "experimentales".

En este artículo, en el otro ya citado y en los sucesivos, Rorty une a la exaltación del liberalismo burgués la de la figura de Dewey, que se inserta cada vez más en un filón liberal-democrático angloamericano que tiene sus momentos más significativos en Jefferson, Mill, Dewey y, en nuestros días, en Rawls (sobre este último la valoración de Rorty ha cambiado en los últimos años, en el sentido de que en un primer momento lo consideraba por sus teorías entre los "kantianos", o sea entre los "fundacionalistas", y no entre los "hegelianos", o sea entre los "anti-fundacionalistas"). La diferenciación "kantianos"/"hegelianos", acabada de citar, reaparece en algunos artículos de los años ochenta para definir la pertenencia de pensadores o a la tradición epistemológica o a la anti-epistemológica.

Otro "encuentro" de estos años es el entablado con Habermas. Junto a Habermas, Berstein, Taylor y otros intelectuales "de izquierda". Rorty ha participado en encuentros de discusión teórico-política organizados en Yugoslavia por el conocido grupo vinculado a la revista internacional "Praxis". Él, en efecto, ha apreciado cada vez mejor los contenidos y las finalidades innovadoras en el plano político-social del pensamiento de Habermas, a quien, en estos aspectos, sitúa en el filón "democrático" al cual pertenece Dewey. Pero continúa el disentimiento "filosófico" por el hecho de que Habermas, según Rorty, es aún "fundacionalista", es decir, cree que sus ideas sobre problemas político-sociales tienen necesidad de un "fundamento" racional. El recurso a la razón —crítica y comunicativa— por parte de Habermas es por lo tanto, para

Rorty, el signo de su pertenencia a la tradición "filosófica". Este tipo de consideraciones se encuentran desarrolladas en diversos escritos, entre los cuales el más conocido y citado es *Habermas, Lyotard et la post-modernité* de 1984 (Lyotard es criticado, junto a los otros neoconservadores franceses, por sus posiciones políticas, y apreciado por sus tesis sobre la post-modernidad).

Aparece aquí la "propuesta", histórico-política, de una "utopía" pragmatística fuertemente innovadora —en alternativa al neoconservadurismo de los franceses y con afinidades políticas con Habermas— que Rorty retrotrae al filón anti-fundacionalista Bacon-Dewey (el acento sobre Bacon aparece en los primeros años ochenta como fruto de la lectura de una importante obra de H. Blumenberg que "revaloriza" la modernidad señalando a Bacon y no a Descartes como el pensador más representativo del inicio de la época moderna).

Todos estos temas llegan a una elavoración madura y orgánica en la obra de 1989 *Contingencia, ironía y solidaridad,* fruto de dos series de lecciones dictadas en Inglaterra en 1986 y 1987. En la obra, los temas clave son los ético-políticos, que hemos visto surgir en el curso de los años ochenta en numerosos artículos de Rorty. En particular, estos temas, de gran actualidad en nuestras sociedades democráticas económicamente avanzadas, se refieren a la relación que debe subsistir entre la esfera de lo "privado" y la de lo "público": es decir, la esfera del pensar exclusivamente o principalmente en la propia "perfección" personal, y la esfera del pensar exclusivamente o principalmente en la "justicia" social.

Rorty observa en la historia del pensamiento una separación radical entre aquellos filósofos y escritores que han acentuado en una medida exclusiva o casi una u otra esfera. Su tesis es que no debe haber una separación radical y que las dos posiciones deben y pueden subsistir de manera equilibrada: «Este libro intenta hacer justicia a ambos grupos de escritores historicistas. Yo sostengo que no debemos intentar elegir entre ellos sino que más bien debemos darles un peso igual y por lo tanto utilizarlos para objetivos diferentes. Autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger y Nobokov son útiles como ejemplares, como ilustración de qué puede ser la perfección privada —una vida humana— creada autónoma. Autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls son más nuestros conciudadanos que ejemplares. Ellos están comprometidos en un esfuerzo compartido, social — el esfuerzo de hacer más justas y menos crueles nuestras instituciones y nuestras prácticas» *(Contingency, Irony, ana Solidarity,* Cambridge, 1989, p. xiv).

Ésta es la utopía pragmatítista de la que había hablado, y que aquí define como utopía "liberal-ironista". Es decir aquella actitud practicable inicialmente por una minoría de intelectuales críticos, que consigue

mantener juntas "ironía" y "solidaridad", teniendo en cuenta el hecho de que no hay grandes principes que gobiernen la historia y la sociedad sino que nos encontramos en una condición de "contingencia". La utopía liberal no es algo para teorizar sino algo para vivir. Es una actitud que nace no de teorías sobre la "naturaleza humana", sino de la práctica social y de las lecciones que aprendemos del presente y sobre todo del pasado (el ironista liberal es ante todo un "historicista", y de esto le deriva la actitud irónica y contingentista). La historia, la narración, pues, y no las teorías, constituyen el momento principal de la "educación" del ironista liberal, de su toma de conciencia que lo lleva a considerar a los demás no como "ellos" sino como, cada uno, "uno de nosotros" (sobre este tema Rorty escribe páginas muy eficaces). No teorías, pues, sino "géneros" como la etnografía, el resumen periodístico, los comics, los dramas documentales, y sobre todo, la novela [...]. Esta es la razón por la que la novela, el cinema y los programas televisivos han substituido gradualmente pero sólidamente el sermón y el tratado como vehículos principales de cambio y progreso morales» *(Ib.*, p. xvi).

De estas afirmaciones iniciales se desprenden la estructura y el contenido de la obra. Un amplio espacio está reservado, más que a los "filósofos", que también están presentes (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Davidson), a los "escritores": en particular Proust, Nabokov, Orwell, además de Freud y Derrida aquí apreciados y "utilizados" más como escritores-narradores que como filósofos. Rorty afronta temas que le son queridos ya presentes en anteriores escritos, pero aquí tratados con la implicación directa de autores no "filosóficos", que a menudo resulta que han dicho cosas de profundidad igual o superior a las dichas por los filósofos. Y esto se encuentra documentado en el paso de las temáticas del lenguaje (aquí la confrontación es principalmente con el último Wittgenstein y con Davidson, a quién Rorty en distintas ocasiones ha definido como cercano a sus posiciones pragmatísticas) a las de la conciencia (Nietzsche, Freud, pero también Proust, al cual se le añade el Derrida de *La carta postal* en unas páginas de análisis muy agudos), y, en fin, a las de la solidaridad, para las cuales el recurso a los autores se refiere principalmente a los novelistas de nuestro siglo, Nobokov y Orwel.

Lenguaje, conciencia, solidaridad, son las fases de la obra que conducen a Rorty a precisar de una manera cada vez más clara su concepto de comunidad democrática en la cual haya espacios y posibilidades para aquel equilibrio entre esfera privada y esfera pública con el cual había abierto su discurso. Concluye insistiendo en su "etnocentrismo moderado" que ve aquellas posibilidades mejor garantizadas en las sociedades democráticas económicamente avanzadas. En ellas es más practicable, también, la "solidaridad". Su etnocentrismo, su utopismo liberal-irónico,

escribe Rorty al final de su libro, es el «de un "nosotros" ("nosotros liberales") que se entrega a ensancharse a sí mismo, a crear un cada vez más amplio y variopinto *ethnos» (Ib.*, p. 198).

Con este libro Rorty continúa el diálogo con el filón liberal-democrático americano y europeo, continúa el encuentro con las distintas posiciones post-filosóficas, y mantiene abierto el camino para una fructífera discusión entre las dos orillas del Atlántico, que ya han vuelto a "comunicarse" y a dialogar después de décadas de aislamiento y de incomunicabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

1062-1063. Para un encuadramiento articulado y con ricas referencias bibliográficas: F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milán, 1990. Un cuadro total de las vicisitudes de la filosofía analítica en el área angloamericana para el periodo 1965-1984 en J. Passmore, *Recent Philosophers*, Londres, 1985. Útil la colección, con importantes introducciones a cada uno de los autores, a cargo de T. Honderich y M. Burnyeat, *Philosophy as Its*, Harmondsworth, 1979. Muy útil la serie de entrevistas a cargo de B. Magee, *Men of Ideas*, Oxford, 1979. Vease también el fascículo 399-400, agosto-septiembre 1980, de la revista «Critique», *Les philosophes anglo-saxons par eux-mêmes*. Sobre las temáticas relativas al problema mente-cuerpo en la filosofía americana de los años cincuenta y hasta los años ochenta: S. Moravia, *L'enigma della mente*, Roma-Bari, 1986, y la colección a cargo de W. G. Lycan, *Mind and Cognition*, Oxford, 1990.

1064. Sobre Quine: R. Gibson, *The philosophy of W. V. Quine*, Tampa, 1982; Id., *Enlightened Empiricism. An Examination of Quine's Theory of Knowledge*, Tampa, 1988; . D. Romanos, *Quine and Analytic Philosophy*, Cambridge, Mass., 1983; C. Hookway, *Quine*, Oxford, 1988. Indispensable es el volumen de la famosa colección sobre Living Philosophers, *The Philosophy of W. V. Quine*, a cargo de L. E. Hahn y P. A. Schilipp, La Salle, Ill., 1986.

1065 Sobre Davidson: B. T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, 1989. Muy útiles las introducciones generales y aquellas temáticas de los responsables de los volúmenes sobre los ensayos críticos referentes a Davidson: E. Le Pore, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of D. Davidson*, Oxford, 1986.

Sobre Dummett: G. P. Baker, *Language, Sense, and Nonsense: A Critical Investigation into Modern theories of Language*, Oxford, 1984. Sobre Dummett, Davidson y el gran debate lógico-lingüístico sobre la reciente filosofía analítica: M. Di Francesco, *Parlare di oggetti. Teoria del senso e del riferimento*, Milán, 1986 (con amplia bibliografía).

1066-1068 En el periodo más reciente y sobre las temáticas post-analíticas y post-filosóficas: J. Rajchman y C. West (a cargo de), *Post-analytic Philosophy*, Nueva York, 1985; G. Borradori (a cargo y con una amplia introducción de), *Il pensiero postfilosofico americano*, Milán, 1988 (comprende la traducción al italiano de una gran parte de los textos de la colección anterior); R. Hollinger (a cargo de), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, 1985; Q. Skinner (a cargo de), *The Return of Grand theory in the Human Sciences*, Cambridge, 1985; R. Rorty, Q. Skinner, J. B. Schneewind (a cargo de), *Philosophy in History*, Cambirdge, 1984; A. Megill, *Prophets of Extremity*, Berkeley, 1985; R. Bernstein, *Philosophical Profils*, Oxford, 1986; la colección más importante, más representativa, ampliada además por una gran y extensa bibliografía en el área europeo-continental, a cargo de K. Baynes, J. Bohman y Th. MacCarthy, *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge, Mass., 1987. Una reseña razonada sobre los textos referentes a tales temáticas en F. Restaino, *La filosofia oggi. Note su alcuni recenti testi angloamericani*, en «Revista de Historia de la Filosofía», 1990, fasc. I, ps. 157-176.

Posteriores indicaciones sobre los autores y las temáticas (lógica, filosofía del lenguaje y parecidos) de este capítulo, en la literatura crítica prevalentemente italiana, pueden encontrarse en: G. Gava-R. Piovesan (a cargo de), *La filosofia analitica*, Pádua, 1972; R. Piovesan, *Ricerche di filosofia linguistica*, Florencia, 1972; A. Bonomi (a cargo de), *La struttura logica del linguaggio*, Milán, 1973 y 1985; Id., *La vie del riferimento*, Milán, 1975; Id., *Universi di discorso*, Milán, 1979; Id., *Eventi mentali*,

Milán, 1983; D. Antiseri (a cargo de), *Filosofia analitica*, Roma, 1975; Id., *Dopo Wittgenstein. Dove va la filosofia analitica*, Roma, 1977; S. Silvestrini (a cargo de), *Individui e mondi possibili*, Milán, 1979; G. Usberti, *Logica, verità e paradosso*, Milán, 1980; D. Marconi, *Dizionari ed enciclopedia*, Turín, 1981, Id., *L'eredità di Wittgenstein*, Roma-Bari, 1987); M. Sbisà, *Linguaggio, ragione, interazione*, Bolonia, 1989; W. G. Lycan (a cargo de), *Mind and Cognition*, Oxford, 1990 (contiene los principales textos del debate sobre problemas mente-cuerpo de los últimos treinta años, más o menos).

INDICE DE NOMBRES

Van en cursivas los autores citados únicamente en referencia a las bibliografías
Van en negritas los números que refieren a las páginas
en donde el autor es tratado más extensamente

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

M

N

O

P

S

T

W

X

Z